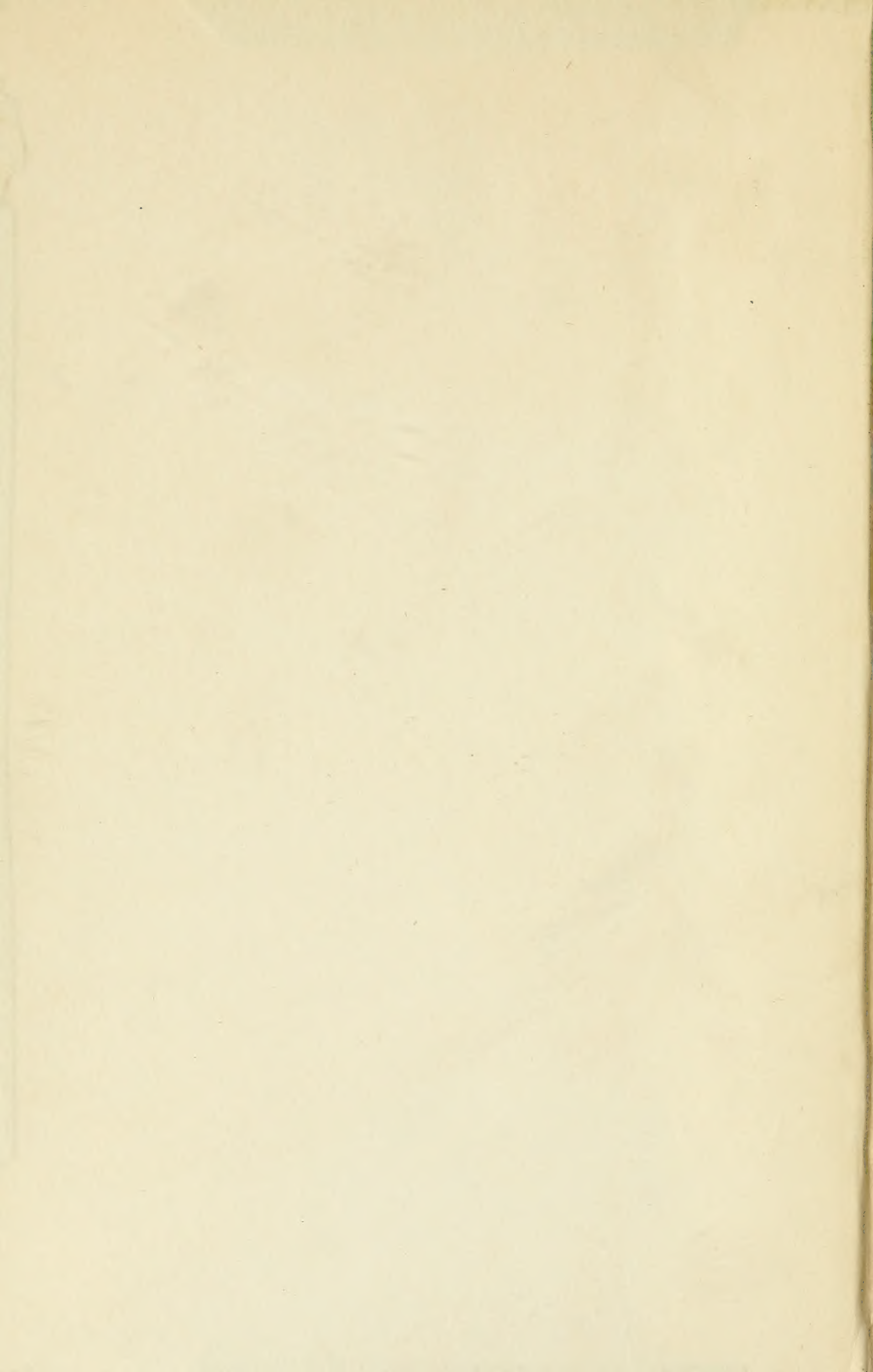
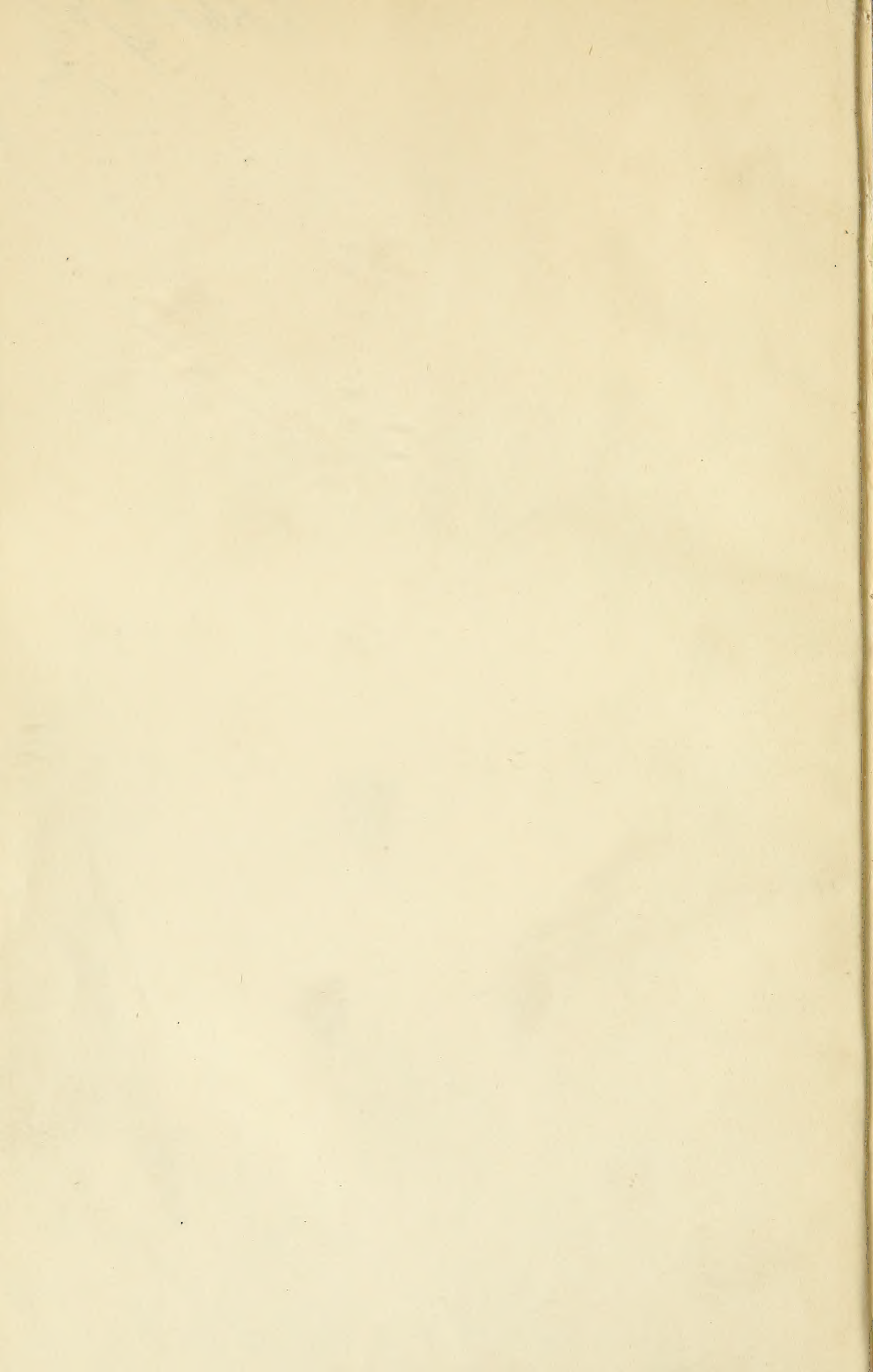

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01310442 7





Ad. Harnacks ⁂ Wesen des Christentums

für die christliche Gemeinde geprüft

von

D. Wilh. Walther,
Professor der Theologie in Rostock.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1901.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Inhalt.

Einleitung.

„Das Wesen des Christentums" hat Adolf Harnack in Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten festzustellen gesucht. Da ihm „die Hörer freundlichst bezeugten, daß das gesprochene Wort einem Bedürfnis entgegengekommen sei", hat er es jedermann durch den Druck zugänglich gemacht.

Welches Bedürfnis kann dadurch befriedigt werden? Ist es berechtigt oder unberechtigt? Welche Tendenz leitete Harnack?

Wohl erklärt er mehr als einmal, die Aufgabe, das Wesen des Christentums zu ermitteln, sei von ihm „als eine rein historische gestellt und behandelt worden", und damit sei „die apologetische Betrachtung ausgeschlossen". Jedoch rechnet er es auch zur Aufgabe des Historikers, das „Wertvolle und Bleibende" festzustellen, also bei der Darstellung des Christentums das „Wesentliche zu ermitteln", die Schale vom Kerne zu scheiden. Und dieser nach seiner Ansicht „notwendigen Forderung" genügt er keineswegs mit jener kühlen Gleichgültigkeit gegen sein Ergebnis, die man von einer rein historischen Untersuchung erwarten dürfte. Vielmehr hebt er immer wieder die Großartigkeit des von ihm als allein echt ermittelten Christentums hervor und behauptet bei jeder Gelegenheit, daß durch andere Auffassungen die Hoheit, die Majestät, die Souveränetät, der Ernst, die sittliche Kraft des Christentums verletzt werde.

Er steht also nicht auf dem Standpunkte, den einst David Friedrich Strauß einnahm, als er den christlichen Glauben für einer

Reparatur unwürdig erklärte und auf den Anspruch, noch Christ zu sein, offen verzichtete. Vielmehr ist seine Absicht, die christliche Religion zu verteidigen, ja zu retten. Freilich gestattet er sich zu dem Zwecke zunächst eine sehr starke Reduktion dessen, was man in der Regel für Christentum zu halten pflegt. Aber, so lesen wir hinsichtlich Luthers bei ihm: „Jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets kritische Reduktion; denn im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zieht die Religion, indem sie sich den Verhältnissen anpaßt, sehr viel Fremdes an sich, produziert mit ihm zusammen eine Fülle von Zwitterhaftem und Apokryphem und stellt es notwendig unter den Schutz des Heiligen. Soll sie nicht üppig verwildern oder in ihrem eigenen dürren Laube ersticken, so muß der Reformator kommen, der sie reinigt und sie auf sich selbst zurückführt“ (S. 168 f.). Für verwildert hält er den Baum des Christentums. Mit dem Messer der Kritik will er all die Schmarotzerpflanzen und alle unnützen, saftraubenden Zweige entfernen, damit man wieder Freude an dem Anblicke dieses edlen Baumes haben und gesunde, reife Früchte von ihm pflücken könne. Darum mahnt er immer wieder, man möge nicht um dessen willen, was am Christentum unangenehm berühre, dieses selbst verwerfen; denn das alles sei nicht sein Wesen.

Er sieht also die in weiten Kreisen sich zeigende Verachtung des Christentums oder gar der Religion überhaupt nicht für einen Fortschritt, sondern für ein Unglück an; ihre Ursache aber sucht er in einer Feindschaft nicht gegen das wahre Christentum, sondern gegen die traurige Gestalt, in der dieses gezeigt werde. Wie nach seiner Überzeugung ihm selbst es gelungen ist, sich vor dem völligen Verluste des Christentums dadurch zu retten, daß er es von allem, was ihm an demselben unerträglich geworden war, befreite, so möchte er auch andere durch Aufzeigung dieses Weges vor dem völligen Bruche mit der Religion bewahren. Insofern ist er ein echter Vertreter der Ritschlschen Schule, zu deren charakteristischen Merkmalen es gehört, daß sie die der Kirche mehr oder weniger Entfremdeten durch „Abschüttelung“ all dessen, was die Kirche bei ihnen in Verachtung gebracht hat, wiedergewinnen möchte. Weil aber viele, die das unbeschnittene Christentum nicht wollen, doch auch weder kühn genug sind, um mit aller Religion zu brechen, noch sich

dazu befähigt fühlen, sich selbst eine neue Religion zu erdenken, so ist ein „Bedürfnis“ nach dem, was Harnack bietet, in der That vorhanden. Wir möchten auch glauben, daß es ihm gelingen wird, dasselbe bei manchen zu befriedigen.

Wie sollen wir hierüber urteilen? Je nach der Stellung, die man überhaupt zu der durch Ritschl begründeten Theologie einnimmt, wird man hierüber verschieden denken. Die einen folgen ihr mit Begeisterung. Die anderen sehen ihr Dasein als eine Durchkreuzung des göttlichen Weltregiments an. Die dritten — und zu diesen zählen wir uns — erkennen die von ihr drohende schwere Gefahr, sind aber auch der Überzeugung, daß alles, was Gott zuläßt, in irgend einer Weise seinem Reiche Gewinn bringen soll. In diesem Glauben können wir mit Ruhe und Zuversicht neue, den bisherigen kirchlichen Anschauungen widersprechende Richtungen entstehen und arbeiten sehen. Wenn einst Athanasius in gleicher Lage gesagt hat: „Es ist eine Wolke, sie wird vorüber gehen“, so möchten wir hinzufügen: Der Schatten aber, den sie wirft, wird denen die Gott lieben, zum besten dienen.

Hält uns also die Schule Ritschls immer wieder vor, das Christentum der Gegenwart habe aus früheren Zeiten „eine Fülle von Zwitterhaftem“ beibehalten, so werden wir das nicht ohne weiteres für unmöglich erklären dürfen. Wohl sehen wir mit Betrübnis, daß jene Richtung auch Ewiges, Göttliches für vergängliche und fremde Zuthat erklärt und entschlossen über Bord wirft. Wohl gewährt nach unserer Überzeugung das von ihr neu aufgeführte Glaubensgebäude nicht den Schutz, dessen wir bedürfen. Und darum ist es begreiflich, wenn man in einer Zeit, wo der Glaube von so vielen Seiten her angegriffen wird, zunächst nur die Gefahr fühlt, die von jener Richtung droht. Aber soviel dürfte doch auch allmählich klar geworden sein, daß mit der bloßen Abwehr kein dauernder Gewinn erzielt wird. Vielmehr sollen jene Vorwürfe die Kirche zu ernster Selbstprüfung zwingen. Dadurch wird sich ohne Zweifel ergeben, daß unreine Beimischungen aus katholischer, aus pietistischer und methodistischer Zeit unter den evangelischen Christen noch nicht völlig verschwunden sind. Dies der negative Wert der Ritschlschen Theologie: Er besteht in der Kritik, die sie an dem überkommenen Christentum übt.

Sollte sie aber nicht auch eine positive Bedeutung haben? Hierüber dürfte man verschieden urteilen, je nachdem man über den Wert und Nutzen der Volkskirche denkt.

Die äußere Kirchengemeinschaft, in welche die weitaus größte Zahl nicht auf Grund eines freien Entschlusses eintritt, besteht aus zwei konzentrischen Kreisen. Der engere ist die wesentliche Kirche. Er wird von denen gebildet, die durch persönlichen Glauben reale Gemeinschaft mit Gott erlangt haben. Der weitere, das Ganze umschließende Kreis umfaßt außer diesen auch die vielen, die wohl an den Gütern der Kirche teilhaben können, aber dadurch noch nicht zum wirklichen Glauben geführt worden sind, mögen sie nun dem, was die Kirche Großes bietet, wohlwollend, gleichgültig oder feindselig gegenüberstehen. Der Kirche aber ist die Aufgabe gestellt, auch diese oder doch möglichst viele derselben in jenen inneren Kreis hinüberzuführen. Eben um dieses ihr zu erleichtern, hat Gott diese, so viele Übelstände mit sich bringende Mischung in der Kirche zugelassen. Wer keine Liebe zu den noch nicht gläubigen Getauften empfindet, wird vielleicht eine Entlastung der Kirche von all diesen Elementen wünschen. Aber ein derartiges Verlangen ist ebenso unberechtigt, als wenn ein Lehrer alle Kinder von geringer Begabung und mangelhaftem Eifer aus seiner Schule ausgeschlossen sehen wollte. Denn solange das Band zwischen der Kirche und ihren unfreiwilligen Gliedern noch nicht zerschnitten ist, findet ein, wenn auch noch so schwacher, Einfluß der Kirche auf diese statt. Selbst wenn sie persönlich gar keinen Gewinn davon haben sollten, so ist schon um ihrer Kinder willen das Fortbestehen dieser Verbindung von unberechenbarem Werte.

Nun aber kommen Zeiten, in denen die Abneigung gegen das wahre Christentum so stark und so weit verbreitet ist, daß eine Überwindung derselben der wesentlichen Kirche mit ihren göttlichen Kräften nicht mehr möglich ist. Dann droht der Zusammenbruch der Volkskirche und damit der Einsturz all der Kanäle, die bisher das Lebenswasser von der „Gemeinde der Gläubigen“ zu den „noch fernen“ geleitet haben. Ist aber dann die rechte Zeit für die Bildung abgeschlossener Freikirchen noch nicht gekommen, so läßt Gott es zu, daß das Christentum auch von solchen öffentlich vertreten wird, die ihm seine scharfen, verletzenden Ecken abgeschliffen

haben. Ein minderwertiger Glaube wird denen geboten, die den vollwertigen nicht mehr ertragen können. Dadurch wird es vielen ermöglicht, trotz ihrer Abneigung gegen die der Kirche anvertraute Wahrheit doch noch in dem Hause der Kirche zu bleiben. Und dadurch ist es möglich, daß sie doch noch die volle Wahrheit finden.

In diesem Sinne scheint uns die Ritschlsche Schule und Harnacks begeisterte Verkündigung des von ihm so stark reduzierten Christentums einem „Bedürfnis" entgegenzukommen. Wir beklagen das Vorhandensein eines solchen Bedürfnisses sehr tief. Aber wird es nicht befriedigt, so ist unberechenbarer Schade die Folge. So finden wir uns schweigend in das, was uns unvermeidlich zu sein scheint.

Und doch glauben wir, nicht dazu schweigen zu dürfen, wenn ein so stark beschnittenes Christentum in populären Schriften angepriesen wird. Denn die Zahl derer, die vieles an dem christlichen Glauben wie eine lästige Bürde empfinden, ist größer als die Zahl der der Kirche schon Entfremdeten. Es gibt viele, welche noch nicht zu persönlichem Glauben gelangt und doch keineswegs gewillt sind, das Christentum preiszugeben, sondern entweder schon nach persönlicher Gewißheit, nach Wahrheit und Klarheit ringen oder auch deshalb an der Verbindung mit der Kirche festhalten, weil sie bisher gemeint haben, sie hätten nur die Wahl zwischen dem kirchlichen Glauben und der Abwerfung der Religion überhaupt. Für diese bedeutet Harnacks Buch eine schwere Gefahr vermöge der mit reformatorischer Zuversicht und Siegesgewißheit vorgetragenen Behauptung, daß seine Darstellung des Christentums gerade das Wesen desselben biete, daß es durch die mit ihm vorgenommene Reduktion nichts eingebüßt, vielmehr an Kraft und Ernst unendlich gewonnen habe. Von ihnen kann eine solche Schrift als eine befreiende, erlösende Macht begrüßt werden: Sie meinen nun abwerfen zu dürfen, was an dem Christentum ihrer Vernunft oder ihrem Gefühl oder ihrem Willen lästig und drückend war, und meinen sich sagen zu dürfen, daß sie nichts verloren, nur gewonnen haben.

Sodann wird Harnacks Buch auch von manchen gelesen, die seine eigentliche Tendenz und die meisten Ausführungen gar nicht verstehen. Auf sie wird ein Doppeltes Eindruck machen, erstens, daß Harnack unendlich vieles, was sie bisher für Wahrheit gehalten haben, für unwichtig oder für falsch erklärt, zweitens, daß er trotz-

dem Christus so warm preist, die christliche Religion für die absolute erklärt, auf lebendigen, persönlichen Glauben dringt. So werden nicht allein viele Zweifel in ihnen erregt, die sie unmöglich selbst überwinden können, sondern sie werden auch zu der Meinung verleitet, man könne „Jesum lieb haben“ und doch hinsichtlich der Einzelfragen ganz frei denken.

Im Blick auf diese Kreise meinen wir Harnacks Ausführungen auf das Doppelte hin prüfen zu sollen, ob er das Wesen des Christentums nach den Quellen richtig bestimmt hat, und ob das von ihm empfohlene Christentum zur Erreichung dessen, was Christus gewollt hat, genügend ist. „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden“, hat der Herr gesagt. Wird dieses Feuer durch Harnack angefacht oder gedämpft?

Wir gedenken also nicht jede einzelne Behauptung Harnacks zu untersuchen, werden vielmehr auch ganze Partien, gegen die wir mehr oder weniger Einwendung zu erheben hätten, unberücksichtigt lassen. Nur auf das, was wir für besonders gefahrbringend halten, wollen wir unsere Prüfung richten. Zur Bequemlichkeit für die Leser des Harnackschen Buches folgen wir dem von ihm innegehaltenen Gange der Entwicklung.*)

---

*) In den Citaten aus Harnacks Schrift rührt der hin und wieder sich findende Sperrdruck in der Regel nicht von ihm, sondern von uns her, will also das hervorheben, was jeweilig für unsere Untersuchung wichtig ist.

1. Kapitel.

Kern und Schale des Christentums.

„Was das Wesentliche und wahrhaft Wertvolle“ im Christentum ist, will Harnack ermitteln, „Bleibendes und Vergängliches, Prinzipielles und bloß Historisches unterscheiden“ (S. 9). Gibt es denn wertvollen Kern und wertlose Schale im Christentum?

Ohne Zweifel bedarf es solcher Unterscheidung dann, wenn wir die Ausprägung des Christentums in dem Laufe der Jahrhunderte ins Auge fassen. Denn sein Wesen deckt sich nicht mit der Gestalt, die es in den verschiedenen Zeiten und Ländern aufweist. Ist doch diese Gestalt gar mannigfaltig, während das Wesen stets dasselbe bleiben muß.

Aber Harnack will diese Unterscheidung auch auf die allerersten Anfänge, sogar auf die Verkündigung des Herrn Jesu selbst erstrecken. Und gewiß ist sie auch hier durchaus an ihrem Platze. Denn die Zeit und die Umgebung, darin Christus lebte, haben, wie auf sein Handeln, so auch auf seine Worte Einfluß geübt; unter anderen Verhältnissen würde er sich anders ausgedrückt haben. In der Gegenwart würde er nicht von „Stater“ oder „Pfund“ gesprochen, unter uns nicht das Gleichnis von den Jungfrauen, die den Bräutigam bei Nachtzeit erwarten, gewählt haben. Oder den Gedanken, den er mit den Worten ausspricht: „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst“, müssen wir heute für die neuen Verhältnisse gleichsam umformen. Wir könnten also jener Forderung Harnacks zustimmen, wenn er nur nicht damit ein weit größeres Recht

beanspruchen wollte: Er will auch an den Inhalt des von Jesu Christo Verkündigten „das Messer ansetzen und scheiden", er will das von Jesu gepredigte Evangelium auf „das Evangelium im Evangelium" reduzieren.

Die Berechtigung zu diesem kühnen Unternehmen beweist er durch die Behauptung: „Jesus Christus und seine ersten Jünger haben ebenso in ihrer Zeit gestanden, wie wir in der unsrigen stehen, d. h. sie haben gefühlt, erkannt, geurteilt und gekämpft in dem Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes. Sie wären nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen gewesen, wenn es anders gewesen wäre. Ein Mensch sein heißt erstlich, eine so und so bestimmte und damit begrenzte und beschränkte geistige Anlage besitzen, und zweitens, mit dieser Anlage in einem wiederum begrenzten und beschränkten geschichtlichen Zusammenhang stehen. Darüber hinaus gibt es keine ‚Menschen'. Hieraus folgt aber unmittelbar, daß nichts, schlechterdings nichts, von einem Menschen gedacht, gesprochen und gethan werden kann, ohne die Koeffizienten seiner eigentümlichen Anlage und Zeit" (S. 8).

Wir fragen: Heißt das rein historisch verfahren, wenn man vor aller historischen Untersuchung die einfache Behauptung aufstellt, hinsichtlich der Beschränktheit habe Jesus Christus sich nicht unterschieden von „seinen ersten Jüngern" und von „uns"? Nun, Harnack hat vorher erklärt, was er unter der „Beantwortung einer Frage lediglich im historischen Sinne" verstehe, nämlich eine Beantwortung „mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und — mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist" (S. 4). Er hat seine Lebenserfahrung als entscheidende Instanz um Auskunft darüber gefragt, was er von Jesus Christus zu halten habe. Er hat sich selbst und die Menschen um sich her beobachtet und gefunden, daß sie allesamt infolge ihrer eigentümlichen Anlage und infolge des sie beeinflussenden geschichtlichen Zusammenhanges, in dessen engem Rahmen sie eingeschlossen sind, beschränkt sind. Daraus folgert er, was Mensch sein heißt, und schließt, daß auch Jesus beschränkt gewesen sei.

Denn freilich, die „geschichtliche Wissenschaft" allein, das Studium der Quellen konnte ihn das nicht lehren. Weder hat Jesus selbst

von sich Beschränktheit ausgesagt, noch haben seine Jünger derartiges von ihm behauptet. Solche Bekenntnisse, wie sie selbst Paulus ablegt, da er von dem „Stückwerk seiner Erkenntnis" redet, haben wir aus dem Munde des Herrn nicht. Nur ein einziges Mal hat er etwas Dahingehörendes ausgesprochen: „Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, selbst der Sohn nicht sondern allein der Vater" (Mk. 13, 32). Aber eben dieses Wort zeigt, welch' ein Wissen er sich beigelegt hat, wenn er nur dieses Eine davon ausnimmt. Wohl hat auch er, der „zunahm an Alter und Weisheit", zeitweilig manches nicht gewußt. Aber daraus folgt nicht, daß er Unrichtiges gelehrt habe, daß daher unsere Aufgabe sei, Aussprüche von ihm zu verwerfen.

Freilich vermögen wir uns keinen Menschen ohne Beschränktheit vorzustellen. Aber ein Historiker ist nicht berechtigt, seine „begrenzte" „Lebenserfahrung" zum Maßstabe dessen, was möglich ist, zu erheben. Ist es doch auch Harnack schließlich nicht möglich, alles das, was er von den Aussagen Jesu stehen läßt, zu einem durchsichtigen Bilde zu vereinigen. Schreibt er doch: „Was in dem Selbstzeugnisse Jesu dem Verstande dunkel und geheimnisvoll bleibt, das sollte im Sinne Jesu und nach der Natur des Problems so bleiben" (S. 79). Warum verfährt er in der vorliegenden Frage nicht nach diesem Kanon?

Prüfen wir die evangelischen Berichte, so zeigen diese an allen Jüngern des Herrn, über welche etwas Näheres gesagt wird, Beschränktheiten, nicht selten sehr starker Art; aber an ihm selbst können wir jene „beschränkte geistige Anlage", die wir an den uns sonst bekannten Menschen gewohnt sind, nicht gewahren. Bei dem einen herrscht der Verstand vor, bei dem anderen das Gefühl, bei dem dritten der Wille; bei Christo keines von ihnen.

Wir wissen nicht, ob Harnack auch die auf der Besonderheit des Temperaments beruhende Charaktereigentümlichkeit zu der beschränkten Anlage des einzelnen rechnet. Jedenfalls aber dürfte man auch ein besonderes Temperament bei Jesu annehmen, wenn man heute so bestimmt fordert, er müsse als „individueller Mensch" anerkannt werden. Wir aber können bei ihm keine solche Einseitigkeit erkennen. Die verschiedenartigen Lagen, in denen er sich bewegt, lassen bald die eine, bald die andere Seite seines Wesens hervor-

treten, so daß, wer nur einzelnes ins Auge faßt, dazu verleitet werden kann, auch ihn sich einseitig vorzustellen. Möchte man ihn nicht *Choleriker* nennen, wenn man allein daran denkt, wie er seinem treuen Jünger Petrus, der ihn vom Betreten des Leidensweges zurückhalten will, in flammendem Zorne zuruft: „Hebe dich, Satan, von mir; du bist mir ärgerlich!", oder wenn er den Vorhof des Tempels reinigt, die Stricke wie eine Geißel schwingend, die Wechslertische umstoßend? Will er uns nicht *phlegmatisch* vorkommen, wenn er mitten im tobenden Sturme so sorglos in dem Schiffe schläft, daß die Jünger diese Gemütsruhe nicht mehr ertragen können und ihn wecken, oder wenn er die Nachricht von der Erkrankung seines Freundes in Bethanien, des Lazarus, erhalten hat und doch noch ruhig ein paar Tage dort bleibt, wo er ist? Ist das nicht wie *sanguinische* Erregbarkeit und Wechsel der Stimmung, wenn er den feierlichen messianischen Einzug nach Jerusalem veranstaltet und das Volk zu all den Huldigungen veranlaßt, und dann plötzlich, als er die heilige Stadt vor sich liegen sieht, in Thränen und Klagen ausbricht; oder sanguinischer Optimismus, wenn er frohlockt: „Sie werden kommen vom Morgen und vom Abend, von Mitternacht und vom Mittag, die zu Tische sitzen werden im Reiche Gottes"; „und ich habe noch andere Schafe, die muß ich auch herholen, und wird Eine Herde und Ein Hirte werden"! Ist uns nicht, als hörten wir einen *Melancholiker* reden, wenn er zu jenem Manne sagt: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege", oder wenn er bei dem Mahl in Bethanien, da Maria ihn gesalbt hat, spricht: „Laßt sie in Frieden; Arme habt ihr allezeit bei euch, *mich* aber — habt ihr *nicht* allezeit; daß sie dieses Wasser hat auf meinen Leib gegossen, hat sie gethan, daß man mich — begraben wird"? Und doch stehen unmittelbar neben solchen Worten oder Handlungen des Herrn, die als Einseitigkeit aufgefaßt werden könnten, wieder andere, die ganz andere Züge tragen. Und wer alle Einzelzüge zu einem Gesamtbilde vereinigt, wird nicht mehr von Beschränktheit bei ihm zu reden wagen.

Darum auch, weil er *nicht* an Einseitigkeit litt, hat er *alle* anziehen können, so unendlich verschieden auch ihre Charaktere waren, einen Petrus, einen Johannes, einen Thomas, einen Nathanael,

das Weib am Jakobsbrunnen, Martha sowohl wie ihre Schwester Maria. Und weil sie alle einseitig waren, sind ihnen allen Augenblicke gekommen, wo er ihnen nicht mehr verständlich war: Nachdem ihnen das ihrer besonderen Art Verwandte an ihm teuer und wert geworden war, konnten sie das von ihrer Art Verschiedene, die bei ihm nicht fehlende Ergänzung ihrer Einseitigkeit, nicht verstehen. So ist die Geschichte des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern ein beständiges Nebeneinander von Anziehung und Abstoßung: Ihre Beschränktheit bewundert seine Unbeschränktheit und wird doch auch immer wieder durch sie verwundet. Das endliche Resultat ihrer Beobachtungen ist das Wort: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater".

Harnack selbst steht voll Bewunderung vor der Thatsache, daß in dem Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten, „wenn nicht alles trügt, keine gewaltigen Krisen und Stürme liegen" (S. 21). Er schließt dieses mit Recht aus der ganzen Art seines späteren Redens und Wirkens: „Wie selbstverständlich, als könnte es nicht anders sein, strömt alles bei ihm hervor — so bricht der Quell aus den Tiefen der Erde, klar und ungehemmt. Nun zeige man uns den Menschen, der mit dreißig Jahren so sprechen kann, wenn er heiße Kämpfe hinter sich hat". Nun ja, zu der Höhe, auf der wir Jesum Christum stehen sehen, steigt kein anderer Mensch ohne Kampf mit sich selbst empor, schon deshalb nicht, weil er gegen seine Einseitigkeit zu streiten hat. So kann Jesus nicht einseitig, nicht beschränkt gewesen sein. Harnack selbst preist das Evangelium Jesu, weil es über alle Gegensätze und Spannungen von Vernunft und Ekstase, von Arbeit und Weltflucht, von Jüdischem und Griechischem erhaben sei (S. 41). Warum aber war es so? Weil der Urheber Jesus Christus über alle Gegensätze erhaben war.

Sollte das wirklich über unser Vorstellungsvermögen absolut hinausgehen? Ist nicht auch das Maß von Einseitigkeit, das wir an den Menschen beobachten, ein ungemein verschiedenes? Reden wir nicht auch von vielseitiger Begabung? Kennen wir nicht Charaktere, die die größten Gegensätze, deren Vereinigung in Einer Person unserem Verstande wie unmöglich erscheint, thatsächlich in sich bergen? die etwa einen so energischen Willen, eine so rücksichtslose Thatkraft besitzen, daß uns geradezu unheimlich wird, „als

wären es nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen", wenn wir an ihnen plötzlich eine tiefe Weichheit und Zartheit der Empfindung beobachten, vielleicht gar daneben noch einen scharfen, in alles mit unermüdlicher Ausdauer eindringenden Verstand? Sollte solche aus „erlebter" oder studierter Geschichte erworbene „Lebenserfahrung" nicht zu der Folgerung zwingen, daß Gott auch einen Menschen ohne „Beschränktheit der geistigen Anlage" schaffen könne?

Ebensowenig zeigen uns die Evangelien, daß Jesus durch die Zeitverhältnisse, in denen er stand, beschränkt worden ist. Fast möchte man staunen, wenn man Harnack dies behaupten hört, da dieser selbst so manches richtig beobachtet, was zu dem entgegengesetzten Urteile hinleitet. Denn wir lesen bei ihm: „So oft ich die Evangelien wieder lese und überschlage, um so mehr treten mir die zeitgeschichtlichen Spannungen, in denen das Evangelium gestanden hat und aus denen es hervorgegangen ist, zurück" (S. 10 f.). Er macht darauf aufmerksam, daß die jüdische, rabbinische Theologie seiner Zeit bei Christo nicht zu bemerken sei, daß auch die unter den Juden stark verbreitete religiöse Sekte der Essener auf ihn keinen Einfluß ausgeübt habe — daß er zu den Pharisäern wie zu den Sadduzäern in dem Verhältnis des reinen Gegensatzes stand, ist ja allgemein bekannt — endlich, daß Jesus auch von den in Galiläa sich findenden griechischen Lehrern und Philosophen nicht beeinflußt worden sei (S. 20 ff.). Er weist darauf hin, daß Jesus „stets den Menschen, in welcher äußeren Lage er sich auch immer befinden mochte, ins Auge gefaßt habe, den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt". Er hebt hervor, daß Jesu Evangelium „über den Fragen der irdischen Entwicklung liege", daß es z. B. keine gesetzlichen Vorschriften für bestimmte soziale oder politische Verhältnisse gebe. Wohin anders weist uns das als zu der Anerkennung, daß dem Denken, Reden und Thun des Herrn der „Horizont" seiner Zeit keine Grenzen gesteckt hat? Unzweifelhaft würde man das offen zugestehen, wenn nur nicht unter den Aussprüchen Jesu solche wären, die man für unrichtig erklären will, wenn man nicht sich selbst das Recht erstreiten wollte, den, welchen Paulus „den Herrn der Herrlichkeit" genannt hat, zu kritisieren. Wir freuen uns, wenn man trotzdem noch Jesum hoch preist. Aber wir sind auch überzeugt, daß alle

solche begeisterungsvollen Lobeserhebungen die Ehre, die man ihm nimmt, nicht ersetzen können. Welche Ehre er von uns erwartet, zeigt das Wort: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35), und das andere: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? So ich euch aber die Wahrheit sage, warum, warum glaubet ihr mir nicht?" (Joh. 8, 46.)

Soviel freilich ist gewiß: Wer die Geschichte des Christentums bis zur Gegenwart verfolgen will, der muß versuchen, „das Bleibende und das Vergängliche" im Christentum zu unterscheiden. Welchen Maßstab wendet Harnack hierbei an? Den Maßstab, den man bisher in der evangelischen Kirche verwandte, die Prüfung nach dem Neuen Testamente hat Harnack sich zerbrochen; nicht einmal alles, was Jesus selbst gesagt und gethan, soll entscheidend sein. Welchen neuen Maßstab zeigt er uns? Wir suchen bei ihm völlig vergebens danach. Wir müssen uns mit der zuversichtlichen Behauptung begnügen: „Mag es auch an manchen einzelnen Punkten nicht ganz leicht sein, Bleibendes und Vergängliches, Prinzipielles und bloß Historisches zu unterscheiden — es soll uns nicht so gehen wie jenem Kinde, welches, nach dem Kerne suchend, einen Wurzelstock so lange entblätterte, bis es nichts mehr in der Hand hatte und einsehen mußte, daß eben die Blätter der Kern selber waren" (S. 9). Woher diese frohe Zuversicht? Weil es nach Harnack „nicht leicht" ist, hier das Rechte zu verfehlen": „Es sind nicht weitschichtige, methodische Anweisungen und breite Einleitungen nötig, um den Weg zum Evangelium im Evangelium zu finden. Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können".

Diese Behauptung spricht eine uns völlig ungewohnte Anschauung aus. So ungemein leicht soll es sein, das Christentum richtig zu beurteilen? Hier ist jedenfalls ein Punkt, über den Christus anders gedacht hat. Als endlich Petrus zu jener Glaubenserkenntnis gekommen war, um deren Willen er ihn „selig" nannte und auf die er seine Gemeinde gründen zu wollen erklärte, hat er auch ausgesprochen, was den Jünger dazu befähigt habe, so „das Wesentliche

zu ermitteln“. Aber er hat nicht seinen „frischen Blick“ und seine „wahre Empfindung“ genannt, sondern hat behauptet, das habe nicht Fleisch und Blut, nicht seine eigene Befähigung ihn finden lassen, sondern sein Vater im Himmel habe es ihm offenbart. Der Apostel Paulus führt denselben Gedanken weitläufig aus. Nur der vom Geiste Gottes bewegte Mensch kann alles richten (1. Kor. 2, 15). Mit diesem Worte „richten“ oder „unterscheiden“ bezeichnet er eben das, um was es sich jetzt handelt, das Beurteilen, das Scheiden auch zwischen Kern und Schale. Wer das vermögen soll, der muß die einzelnen Bestandteile des Christentums in ihrem Unterschiede und in ihrem Zusammenhange erkennen können. Das aber vermag der „natürliche Mensch“ nicht. Das kann nur der Geist Gottes lehren. Daß er selbst es kann, ist dem Apostel gewiß: „Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist“. „Wir haben Christi Sinn.“ Darum „können wir wissen, was uns von Gott gegeben ist“. Der Apostel weist auch auf das erschütternde Ereignis hin, das die Wahrheit seiner Behauptung von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, das Göttliche zu verstehen, so überzeugend bestätigt: Als das Göttliche, das Evangelium in seiner vollendetsten Gestalt, in seiner vollen Herrlichkeit auf Erden erschien, hat die Welt es so wenig verstehen können, daß sie es gehaßt und verfolgt hat: „Wenn sie Gottes Weisheit erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“. Wie kann man angesichts dieser unleugbaren Thatsache noch behaupten, das Evangelium sei „etwas so Einfaches, daß man es nicht leicht verfehlen könne“?

Ist es denn den ersten Jüngern so leicht geworden, es richtig zu erfassen? Nein, das Göttliche, davon das Evangelium redet, ist dem Menschlichen, wonach wir sündige Menschen von Natur urteilen, so total entgegengesetzt, daß der so willige und eifrige Petrus, nachdem er schon jahrelang des Herrn Unterricht genossen, doch noch das harte Wort hören muß: „Du bist mir ärgerlich; denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“.

Und doch bedurfte es Jesu gegenüber gar keiner Unterscheidung zwischen Ewigem und zeitgeschichtlichen Hüllen, weil seine Verkündigung absolut rein war. War es nun schon so schwer, sie richtig zu verstehen, wie sollte es dem natürlichen „frischen Blicke“ möglich sein, eine derartige Scheidung von Reinem und Unreinem

vorzunehmen, wenn das Christentum als Mischung von Wahrheit und Unwahrheit uns entgegentritt? Lehrt nicht die Erfahrung zur Genüge, was in solchen Fällen das Ergebnis ist? Wie „richtet" der natürliche Mensch, wenn er etwa eine methodistische Predigt zu hören bekommt? Nie vermag er richtig zu scheiden. Entweder er nimmt mit dem Gesunden zugleich das Ungesunde an, oder er verwirft um der unreinen Schale willen auch den echten Kern.

So ist es eine völlig unlösbare Aufgabe, wenn dem „Historiker" aufgegeben wird, in dem Evangelium „das Wertvolle" von dem Wertlosen auszuscheiden. Der ausgezeichnetste Kenner und Beurteiler der Weltgeschichte kann zur Beurteilung der Kirchengeschichte durchaus unfähig sein, weil diese ein ganz anderes Objekt hat als jene, ein Objekt, zu dessen Erfassung etwas erfordert wird, was zum Verständnis der Weltgeschichte nicht notwendig ist. Der Kirchenhistoriker soll innerhalb seines Objektes, innerhalb der Kirche, d. h. der Gemeinde der Gläubigen stehen. Sonst mag er vielleicht manche wertvolle Einzelheiten erforschen und ans Licht ziehen und dadurch den Eindruck erwecken, als sei seine Stimme von großem Gewichte; aber er vermag nicht ein Urteil über das Wesentliche zu gewinnen, also auch nicht richtig zwischen Vergänglichem und Ewigem zu scheiden. Ist er überzeugt, vermöge seines frischen Blickes u. dgl. dazu befähigt zu sein, so beweist er eben damit, daß ihm die Fähigkeit dazu noch abgeht. So kann man im voraus wissen, daß er falsch scheiden wird, mag er nun schließlich „nichts mehr in Händen haben" oder die Schale für den Kern ansehen oder den Kern als eine zu harte Nuß wegwerfen und die leere Hülse für voll halten.

So bestimmt auch Harnack uns zugesagt hat, ihm werde derartiges nicht widerfahren, so wenig scheint er seiner eigenen Versicherung zu trauen. Denn er schreibt: „Zum Schluß lassen Sie mich noch einen wichtigen Punkt kurz berühren: absolute Urteile vermögen wir in der Geschichte nicht zu fällen. Die Geschichte kann nur zeigen, wie es gewesen ist, und auch, wo wir das Geschehene durchleuchten, zusammenfassen und beurteilen, dürfen wir uns nicht anmaßen, absolute Werturteile als Ergebnisse reiner geschichtlicher Betrachtung abstrahieren zu können. Solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive

That" (S. 11). „Nach einigen hundert Jahren wird man auch in den Gedankengebilden, die wir zurückgelassen haben, viel Widerspruchsvolles entdecken und wird sich wundern, daß wir uns dabei beruhigt haben. Man wird an dem, was wir für den Kern der Dinge hielten, noch manche harte und spröde Schale finden, man wird es nicht begreifen, daß wir so kurzsichtig sein konnten und das Wesentliche nicht rein zu erfassen und auszuscheiden vermochten" (S. 35).

Wir könnten uns über dieses Bekenntnis der Unzuverlässigkeit seiner Beurteilung des Christentums als über eine ernste Warnung an seine Leser von Herzen freuen, wenn damit nur nicht auch die Behauptung ausgesprochen sein sollte, daß jedes Urteil über das Christentum und dessen Wert ein bloß subjektives sei. Nur Ansichten soll es geben. Der eine soll es so, der andere anders sehen. Diesem soll dieses, jenem jenes wertvoll sein und daher als „das Wesentliche" erscheinen. Und freilich ist es so, wenn „der natürliche Mensch" das Christentum prüft. Von seiner „Empfindung" und seinem „Willen" hängt es ab, wie er darüber urteilt. Der eine wird etwas, der andere viel, der dritte alles verwerfen. Wir wundern uns nur, daß der, welcher diese Sachlage für das Normale hält, sich noch die Mühe gibt, andere zu seinem Urteile zu bewegen, für seine Anschauung vom Christentum Propaganda zu machen. Dieses würde doch nur dann Erfolg versprechen, wenn man die Empfindung und den Willen der anderen umstimmen könnte.

Wir sind der Überzeugung, daß dies möglich ist, und zwar so, daß Empfindung und Wille in Bezug auf das Christentum normal werden. „Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist", behauptet der Apostel Paulus, und „dieser Geist erforschet auch die Tiefen der Gottheit, daß wir wissen, was uns von Gott gegeben ist." Er weiß, was der alles beherrschende Mittelpunkt im Christentum ist, und nachdem er das Wesentliche als solches erkannt hat, kann er auch die einzelnen peripherischen Punkte richtig werten lernen. Wohl ist er sich darüber klar, daß in ihm neben dem „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist", der alte bleibt und daher Empfindung und Wille nie absolut rein werden. Darum wird er hinsichtlich der Einzelfragen sein Wissen als „Stückwerk" ansehen. Er wird daher in Bezug auf Nebenpunkte vorsichtig reden;

er wird — wie einst Luther in seinem Urteil über einzelne biblische Bücher gethan — Wendungen gebrauchen wie: „Mich dünkt", „daß ich meine Meinung darauf stelle, doch ohne jemandes Nachteil achte ich . . .", „ich will aber niemand wehren, daß er ihn [den Jakobusbrief] setze, wie es ihn gelüstet", „ich will niemand an mein Dünken oder Urteil verbunden haben; ich sage, was ich fühle".*) Aber er weiß auch, daß hinsichtlich des „Wesentlichen" sein Urteil nicht ein subjektives, sondern ein objektiv gültiges ist, wie einst Luther geschrieben hat: „Bei solchen Stücken will ich ewiglich bleiben und sagen: Wer anders lehrt oder mich darin verdammt, der verdammt Gott und muß ein Kind der Hölle bleiben. Denn ich weiß, daß diese Lehre nicht meine Lehre ist, trotz allen Teufeln und allen Menschen, daß sie die umkehren". „Auch ich war weiland im Irrtum . . . Aber nachdem der Vater aller Barmherzigkeit mich seinen Sohn Jesum Christum aus abgründlichem Reichtum seiner Gnade hat erkennen und andere auch lehren lassen, so lange bis wir seiner Wahrheit gewiß geworden sind, . . . sintemal ich ihrer gewiß bin, will ich durch sie euer und auch der Engel (Gal. 1, 8) Richter sein, daß, wer meine Lehre nicht annimmt, daß der nicht möge selig werden. Denn sie ist Gottes und nicht mein. Darum ist auch mein Gericht Gottes und nicht mein." **)

Doch hiermit haben wir eine unendlich große Differenz zwischen uns und unseren Gegnern berührt, auf die wir am Schluß unserer Untersuchungen noch zurückkommen werden.

Ist es aber nicht höchst auffallend, daß Harnack wohl überzeugt ist, in einer späteren Zeit werde man „nicht begreifen, daß er so kurzsichtig sein konnte und das Wesentliche nicht rein zu erfassen vermochte", daß er aber eine Berichtigung seiner „Gedankengebilde" nur in der Richtung einer noch weitergehenden Reduktion des Christentums erwartet? Er vermutet, man werde einst „an dem, was er für den Kern gehalten habe, noch manche harte und spröde Schale finden"; „auch dort, wo wir heute noch nicht den geringsten Antrieb zur Sonderung verspüren, wird man einst das Messer ansetzen und scheiden" (S. 35 f.). Nach diesen Worten dürfte er

*) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. 63, 155. 156. 157. 169.

**) Daselbst Bd. 28, 347. 144.

ein unbewußtes Gefühl dafür haben, daß sein Standpunkt doch ein unhaltbarer sei, daß man noch viel mehr vom Christentum verwerfen muß, wenn man einmal den Mut gewonnen hat, nach seiner subjektiven Empfindung und seinem subjektiven Willen das Evangelium Jesu Christi zu beschneiden. Gewiß, wer dazu fortgeschritten ist, auch die Autorität Jesu Christi zu verwerfen, der hat keinen festen Boden mehr unter den Füßen, der muß immer tiefer in das Grundlose versinken. Und uns will scheinen, daß nicht erst „nach einigen hundert Jahren“ dieser Fortschritt über den Harnack von 1900 gemacht werden wird, daß vielmehr schon jetzt Schüler von ihm kühn über ihn als über einen „Kurzsichtigen“ hinausgehen.

Wir aber halten auch etwas anderes für möglich. Man kann auch in der Richtung weitergehen, daß man die Reduktion, die Harnack mit dem Christentum vornimmt, für Depravation erkennt und, festen Grund suchend, über sie wieder zurückgeht. In dieser Hoffnung heißen wir sein Buch willkommen: Es kann die Augen öffnen über das Nirvana, das am Ende dieses Weges liegt. Warum nicht auch ihm selbst? Es gibt Irrwege, die nicht eher erkannt werden, als bis man sie bis zu Ende gegangen ist. So mußte einst Luther den Weg der Selbstgerechtigkeit vollständig zurücklegen; er „fiel auch immer tiefer drein“, bis er sagen mußte: „Die Angst mich zu verzweifeln trieb, da nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Hölle mußt ich sinken“. Auch den Weg der Selbstweisheit hat schon mancher bis zum Ende gehen müssen, wo die Verzweiflung der Anfang des sola fide wurde.

2. Kapitel.

Die Quellen der Verkündigung Jesu.

Aus zwei Strömen hat die Christenheit der vergangenen Jahrhunderte die Predigt des Herrn geschöpft. Der eine wird von den drei ersten Evangelien gebildet, die drei Armen desselben Flusses zu vergleichen sind. Sie behandeln im wesentlichen die gleiche Zeit der Wirksamkeit Jesu, schildern vor allem seine Thätigkeit in Galiläa, von dem in Judäa Geschehenen nur das berichtend, was bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem vorgefallen ist. Auch der Charakter ihrer Erzählungsweise ist im wesentlichen der gleiche. Sie geben in der Regel die kurzen, leicht behaltbaren Aussprüche und die anschaulichen Gleichnisse. Sie berichten eine Fülle von Wunderthaten, so daß vielfach die Lehrthätigkeit des Herrn nur angedeutet oder ihr Inhalt kurz zusammengefaßt wird.

Den anderen Strom bildet das Johannesevangelium. Es ergänzt die drei anderen, indem es gerade auch von dem in Judäa Geschehenen handelt und die Lehre des Herrn besonders berücksichtigt. Diese ganze zweite Quelle will Harnack uns verschließen: „Das vierte Evangelium darf als geschichtliche Quelle im gemeinen Sinne nicht benutzt werden" (S. 13). Dies aber ist gerade deshalb so verwunderlich, weil er ja die Quellen der „Verkündigung Jesu" nennen will. Wollte er die Geschichte, die Thaten des Herrn darstellen, so wäre eine Bevorzugung der drei ersten Evangelien begreiflich, da in diesen sich weit mehr geschichtliche Mitteilungen finden als in dem vierten. Nur freilich würde er dann wieder in

große Verlegenheit geraten, weil er, wie wir in dem folgenden Kapitel hören werden, gerade den größten Teil dieser historischen Berichte, die Wundererzählungen, verwirft. Doch jedenfalls würde man erwarten, daß er ähnlich urteilen werde, wie einst Luther gethan, welcher schrieb: „Wenn ich je der eines mangeln sollte, der Werke (und Wunderthaten) oder der Predigt Christi, so wollte ich lieber der Werke, denn der Predigt mangeln . . . Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigt schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte schreiben, ist Johannes das einige, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern weit vorzuziehen und höher zu heben".*)

Nicht erst Luther hat so geurteilt. Als Friedrich Lücke im Jahre 1820 seinen Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes herausgab, begann er mit der Frage: „Warum wird das Evangelium Johannis mehr als die anderen geliebt?" und meinte: „Wer in diesem Evangelium ausruht und sich an den Strahlen des göttlichen Lichtes erquickt, der wird gar bald begrüßt und hold angesprochen von den edelsten Gemütern aller Zeiten und Völker, welche, von der gleichen Vorliebe getrieben, diese Gottesruhe gefunden haben. Da ist dann ein Freudenerguß der Seelen in einander, ein Neigen der Herzen zu Herzen, daß auf Erden kein schönerer Kreis sich liebender Menschen zu finden ist, unter denen Christus und Johannes mit ihren heiligen Reden und ihrem göttlichen Schweigen so wie hier Wohnung gemacht hätten. Von uralters her ist in der Kirche diese besondere Liebe zu dem Evangelium Johannis gefühlt und auf die mannigfaltigste Art bezeichnet worden. Sollte, worin die Edelsten und Erleuchtetsten aller Zeiten und aller Nationen sich so freundlich begegnen und ihrer Einstimmung sich freuen, eitler Wahn, thörichter Irrtum sein?"

Ja, sollten sie alle irregegangen sein, die das vierte Evangelium so hoch gepriesen haben? Ein Irenäus, der um 180 schrieb, wir hätten nicht mehr und nicht weniger als vier Evangelien und das vierte sei mit seiner königlichen Majestät und Kraft einem Löwen gleich. Ein Klemens von Alexandrien, welcher von den bis in die apo=

*) Erlanger Ausgabe 63, 115.

stolische Zeit zurückreichenden Presbytern gehört hat, daß Johannes, durch vieler Bitten bewogen, weil alles Menschliche an dem Herrn in den drei früheren Evangelien ausführlich behandelt worden sei, mit göttlicher Geisteserhebung ein geistiges Evangelium verfaßt habe. Ein Origenes, der den Evangelien unter allen heiligen Schriften den ersten Rang anweist, unter den Evangelien aber dem des Johannes, „dessen Sinn keiner fassen kann, der nicht an der Brust des Herrn ruht". Ein Augustin, der meint: „Mit Recht ist der heilige Johannes wegen seines geistigen Verständnisses einem Adler verglichen worden. Höher und viel erhabener als die drei anderen hat er seine Verkündigung erhoben . . . Nicht ohne Grund wird uns von ihm im Evangelium erzählt, daß er beim Mahl an der Brust des Herrn geruht. Aus dieser Brust trank er im geheimen; aber was er im geheimen getrunken, das entströmt ihm wieder in dem öffentlichen Evangelium". Ein Chrysostomus, der die Rede des Johannes bewundert, „heller und gewaltiger als der Donner, und doch nicht rauh und unangenehm, sondern süßer, lieblicher und schmeichelnder als alle Harmonie der Töne, und doch wieder so heilig, so erschreckend furchtbar, so voll von Geheimnissen und so reich an großen Gütern, daß, wer genau darauf achtet und alles in sich aufnimmt, über alles Irdische sich erhebend auf der Erde wohnen muß wie im Himmel." *)

Harnack dagegen verwirft dieses Evangelium mit solcher Selbstgewißheit und sagt ihm ohne jeden Beweis so böse Dinge nach, daß jeder nicht theologisch gebildete Hörer und Leser überzeugt sein muß, es sei damit nur ein absolut sicheres, von keinem Gelehrten mehr bezweifeltes Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung ausgesprochen. Denn wo es sich um die Ungültigkeitserklärung einer der bewundertsten Urkunden unseres Glaubens handelt, wird man von einem gewissenhaften Theologen annehmen, daß er nur feststehende Resultate der exakten Wissenschaft vor solchen apodiktisch behaupte, die eine Nachprüfung vorzunehmen nicht vermögen. Und die Zahl solcher wird unter den sechshundert Studenten aller Fakultäten, zu denen Harnack redete, nicht gering gewesen sein. Thatsächlich aber denken

*) Irenäus adv. haer. III. 11. 8. Clemens bei Eusebius h. e. VI. 14. Origenes hom. I in Ev. Ioann. Augustinus Tract. 36 in Ev. sec. Ioan. Chrysostomus Prooem. in Hom. in Joh.

andere namhafte Forscher über das Johannesevangelium ganz anders als er. Sein berühmter Lehrer Albrecht Ritschl hat geurteilt, die Leugnung der Echtheit dieses Evangeliums bereite viel größere Schwierigkeiten als die Anerkennung desselben. Die Abfassung durch den Apostel Johannes und die Zuverlässigkeit dieses Buches wird noch in neuester Zeit verfochten durch die theologischen Forscher Beyschlag, Bonwetsch, P. Ewald, A. H. Franke, Luthardt, Loofs, Schnedermann, Bernh. Weiß. Und dies nicht, weil ihnen die neuesten gegen die Echtheit vorgebrachten Gründe unbekannt gewesen wären, sondern weil sie alle dagegen geltend gemachten Instanzen als nicht stichhaltig erkannt zu haben überzeugt sind. Um so mehr sollte ein Theologe sich doch davor scheuen, vor solchen, die über derartige Fragen sich nicht ein selbständiges Urteil zu bilden vermögen, in der Form einer keines Widerspruchs mehr gewärtigen Behauptung eines der biblischen „Hauptbücher" zu verwerfen und ihnen dadurch die Ehrfurcht, die sie vor dessen großartigem Inhalte noch empfanden, zu rauben. Geistigen Besitz unbefestigten Gemütern zu nehmen, ist leicht genug; ihn wiederzugeben, sehr schwer.

Noch ein anderes sollte man bedenken. Zufällig erwähnt Harnack selbst, „vor sechzig Jahren habe David Friedrich Strauß gemeint, die Geschichtlichkeit auch der drei ersten Evangelien fast in jeder Hinsicht aufgelöst zu haben; es sei aber der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen, sie in großem Umfange wiederherzustellen" (S. 14). Sollten solche Erfahrungen auf diesem Gebiete nicht ernst zur Vorsicht mahnen? Was bringt die Theologie mehr in Mißkredit als die Aufstellung immer neuer Hypothesen, falls diese nicht rein als solche, sondern als sichere Ergebnisse vorgetragen werden? Man sollte sich doch einen ehrenvollen Rückzug offenhalten. Wir meinen, gerade bei der vorliegenden Frage liege diese Erinnerung nahe. Denn ohne Zweifel zeigt auch die „historisch-kritische Arbeit" hinsichtlich des Johannesevangeliums eine „steigende Tendenz". Vor 50 Jahren herrschte unter den Bibelkritikern die Ansicht F. Chr. Baurs, wonach dieses Evangelium nicht vor dem Jahre 170 verfaßt sein sollte. Heute aber können sich selbst die, welche es noch dem Apostel Johannes absprechen, nicht mehr der Einsicht verschließen, daß es viel früher verfaßt sein muß, weil es

schon so früh von christlichen Schriftstellern verwertet wird. Harnack selbst hat es in seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur" in die Zeit vor 110 gesetzt. Ebenso drängt sich diesen Kritikern die Erkenntnis, es könne nicht eine bloße Erdichtung sein, unwiderstehlich auf. Es ist daher unter ihnen schon der Versuch gemacht worden, aus dem uns vorliegenden Evangelium ein älteres, authentisches herauszuschälen oder darin Wahrheit und Dichtung zu unterscheiden. Gibt doch auch Harnack zu, daß dem Evangelium „eine wirkliche, wenn auch schwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt" (S. 13). Ja, in seinem eben erwähnten Werk erklärt er: „Daß in irgend welcher Weise der Zebedaide Johannes hinter dem vierten Evangelium steht, kann nicht in Abrede gestellt werden". Unter solchen Umständen dürfte die Erwartung nicht unberechtigt sein, daß auch diese Kritiker in einer nicht allzu fernen Zeit das ganze Evangelium dem Apostel Johannes zugestehen werden.

Diese Zeit dürfte dann gekommen sein, wenn die Gegner dieses biblischen Buches mit aller Ehrfurcht vor den Aussagen eines Apostels brechen würden. Denn wir meinen Loofs zustimmen zu müssen, der überzeugt ist, daß es bei dieser Frage im letzten Grunde auf die Stellung ankommt, die man zu dem Inhalte dieses Buches einnimmt. Wer dem Inhalte zustimmt, sieht keinen Grund, warum er die Autorschaft des Apostels leugnen sollte; ebensowenig der, dem es völlig gleichgültig ist, was solch ein Apostel gemeint hat. Solange nun die konsequente Ritschlsche Schule das Bild des geschichtlichen Christus, wie die Augenzeugen es uns überliefert haben, als das für uns Entscheidende ansieht, solange kann sie den Verfasser des vierten Evangeliums nicht als zuverlässigen Augenzeugen gelten lassen, falls sie nicht die eigene Ansicht über Christus durch dieses Evangelium total berichtigen lassen will. Denn dieses ist eigens zu dem Zwecke geschrieben, „daß wir glauben, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß wir durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen" (Joh. 20, 31). Harnack aber behauptet: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein"; „der Satz: ‚Ich bin der Sohn Gottes' ist von Jesus selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben anderen dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu" (S. 91 f.).

„In dem vierten Evangelium erscheint die Person Jesu oftmals über den Inhalt des Evangeliums (der wirklichen Verkündigung Jesu) hinausgehoben“ (S. 80). Nicht weniger als siebenunddreißigmal redet das Johannesevangelium von dem „Glauben an Christum“ oder „an seinen Namen“ als von dem über das ewige Schicksal Entscheidenden und gebraucht außerdem noch häufig das bloße „glauben“ in demselben Sinne. In Harnacks ganzem Buche aber kommt kaum einmal dieser Ausdruck vor. Bei einer solchen Differenz der Anschauungen über das Wesen des Christentums ist es doch unmöglich, daß Harnack den Apostel Johannes als Verfasser des Evangeliums anerkennt.

So behauptet er: „Der Verfasser hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbstthätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert“. Woher mag Harnack das alles wissen? Er kann es, da es andere Quellen nicht gibt, nur aus einer Vergleichung dieses Evangeliums mit den drei übrigen schließen. Dann aber ist uns seine Ansicht vollständig unvorstellbar. Denn den ersten Christen waren ja jene drei ersten Evangelien genau bekannt, sie konnten auch, falls ihnen an dem neuentstandenen vierten Evangelium etwas von dem Widerspruche, in dem es zu seinen Vorgängern stehen soll, auffiel, durch Nachfrage bei Apostelschülern den richtigen Thatbestand feststellen. Und doch haben sie nie und nirgends, soviel wir wissen, an der Zuverlässigkeit dieses Buches gezweifelt. Wohl hat man anfangs über den Wert einiger Schriften, die wir jetzt zum Neuen Testamente rechnen, geschwankt, nicht aber über das Johannesevangelium. Und was für ein wunderlicher Komponist müßte dieser Schilderer „erdachter Situationen“ gewesen sein! Ihm lag doch alles daran, für sein Buch Glauben zu finden, und er wußte, daß die ersten drei Evangelien allgemein verbreitet und anerkannt waren. So mußte er doch aus *diesen* die Situationen entlehnen, konnte sich doch nicht in den Sinn kommen lassen, „mit souveräner Freiheit“ den als vollkommen zuverlässig geltenden Berichten zu widersprechen. Oder macht der Verfasser einen so maßlos beschränkten Eindruck, daß ihm solche Unvernunft zugetraut werden könnte? Nein, ein Mann von „hohen Gedanken“ soll er sein. Und doch soll er so gedankenlos gehandelt haben? Wir möchten

wirklich glauben, daß der Erfinder dieser Theorie mit souveräner Freiheit geschaltet hat.

Nur auf zwei Einzelheiten weist Harnack als auf „erdachte Situationen" im Johannesevangelium hin. Er legt dar: Die drei ersten Evangelien lassen Jesus nahezu ausschließlich in Galiläa wirken; das wird historisch richtig sein; denn „jede stilisierte Geschichtserzählung hätte ihn hauptsächlich in Jerusalem thätig sein lassen. So hat auch das vierte Evangelium erzählt" (S. 15). Das also hält Harnack für einen Widerspruch, wenn Johannes hauptsächlich von einer Thätigkeit des Herrn in Jerusalem erzählt, die anderen von einem Wirken in Galiläa? Aber wenn nun Johannes diese Eigentümlichkeit der drei ältesten Evangelien bemerkte, war es dann nicht natürlich, daß er nicht noch zum viertenmale dasselbe erzählte, sondern das, was die anderen nicht berichtet hatten? Ein Widerspruch würde nur dann vorliegen, wenn Jesus nach den ersten Evangelien nicht öfter in Jerusalem, nach Johannes nicht öfter in Galiläa gepredigt hätte. Aber auch nach Matthäus, Markus und Lukas ist er mehrmals in Jerusalem thätig gewesen. Denn auch sie berichten von Anhängern, die er in Jerusalem und der Umgegend (Bethanien) gewonnen habe (Matth. 21, 17; Mk. 11, 3; 14, 3; 15, 43; Luk. 10, 38 ff.), und sie lassen den Herrn, da er auf seiner letzten Reise wieder die heilige Stadt vor sich liegen sieht, die Klage erheben: „Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, und ihr habt nicht gewollt" (Matth. 23, 37). Johannes wiederum läßt ihn auch in Galiläa wirken (1, 43; 2, 1. 12; 4, 46 ff.; 6, 1 ff.; 7, 1; 11, 6 f.), ja er weiß sehr wohl, daß Jesus nur zeitweise und vorübergehend in Jerusalem sich aufgehalten hat (4, 3; 7, 3. 11. 21). Daß er aber nicht öfter in Jerusalem gewesen sei, ist doch ganz undenkbar, da ein frommer Israelit die hohen Feste am Tempel feierte. Und so, nicht aber, als ob Jesus in der Hauptstadt gewohnt hätte, erzählt Johannes von seiner Wirksamkeit daselbst (2, 13 usw.). So besteht hinsichtlich des „geographischen Horizonts" durchaus keine Differenz unter den verschiedenen Evangelien.

Ein zweites Argument gegen die Zuverlässigkeit des Johannes erwähnt Harnack: „Es wird immer denkwürdig bleiben, daß nur das vierte Evangelium Griechen nach Jesus fragen läßt" (S. 15). Wir

gestehen, nicht zu fassen, warum dieser Bericht nicht historisch treu sein soll. Denn „Galiläa war voll*) von Griechen," so schreibt Harnack selbst (S. 22). Wenn nun das gesamte Volk durch Christi Predigt und Wunder erregt wurde, sollte dann zufällig gerade unter den griechischen Bewohnern sich keiner gefunden haben, der den großen Rabbi einmal zu „sehen" wünschte? Nein, wenn auch diese Erzählung ganz fehlte, würden wir als sicher annehmen, daß derartiges vorgekommen ist. So zerrinnen Harnacks kritische Bemerkungen bei näherer Prüfung in nichts.

Doch die Frage nach der Echtheit unseres Evangeliums ist zu wichtig für die Erkenntnis des Wesens des Christentums, als daß wir unterlassen dürften, wenigstens einige der Gründe anzugeben, die für die Glaubwürdigkeit desselben Zeugnis ablegen.

Wenn je ein Wort nach Inhalt wie nach Ton die Augenzeugenschaft des Berichterstatters bezeugt, so das Wort: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14). Ist uns nicht beim Lesen dieser Worte, als sähen wir den Schreiber, wie er, versunken in die Erinnerung an jene wunderbare Zeit, eine Weile anhält und in die ferne Vergangenheit zurückschaut, da er den Herrn auf Erden wandeln sah, und noch einmal wieder diese herrlichen Strahlen der Gnade und der Wahrheit in vollen Zügen trinkt? Was wir aus diesem einen Worte schon heraus hören, das bestätigen viele Eigentümlichkeiten in dem Evangelium. Wie weiß dieser Augenzeuge Bescheid sowohl am galiläischen Meere wie in Jerusalem! Hier kennt er das Schafthor und den Teich dabei, den Tempel mit dem Gotteskasten, die Halle Salomos, den Bach Kidron, den Garten am Ölberge, die Räumlichkeiten des hohepriesterlichen Palastes, das Richthaus des Landpflegers mit dem Hochpflaster, den Garten, in dem das neue Grab des Joseph von Arimathia gelegen war. „In scharfer Charakteristik treten die mannigfaltigen Elemente hervor, welche bei Gelegenheit der großen Feste in Jerusalem vereint zu sein pflegten, die einheimischen Jerusalemer, die Haufen der Festpilger, welche nach Ablauf des Festes wieder verschwunden sind, die Nichtjuden, die zum Fest kommen, die

*) Nebensächlich sei bemerkt, daß dieses „voll" historisch unrichtig sein dürfte.

Pharisäer, welche trotz ihrer Verachtung des gesetzesunkundigen Haufens sich unter dieselben mischen, die Meinungsäußerungen derselben und deren Veranlassungen im Auge behalten und mit Jesu disputieren." Nur wer persönlich auf der Hochzeit zu Kana anwesend war, konnte die dort aufgestellten Krüge zählen und ihr Maß annähernd zu bestimmen suchen (2, 6). Nur der mit dem Herrn durch Samaria reisende Jünger konnte es anmerken, daß das Weib am Jakobsbrunnen ihren Wasserkrug stehen ließ (4, 28). Nur wer jenes Mahl in Bethanien mitmachte, konnte den Preis der von Maria zur Salbung des Herrn verwandten Salbe angeben (12, 5). Nur der, welcher gleich dem Petrus in den hohepriesterlichen Palast mit hineinging, hat den Namen des vorher durch Petrus verwundeten hohepriesterlichen Knechtes erfahren (18, 10. 15). Nur wer die Abschiedsreden des Herrn selbst gehört hatte, konnte dazu kommen, den Zusammenhang derselben plötzlich zu zerreißen und als Jesu Worte einzufügen: „Aber auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe . . . stehet auf und lasset uns von hinnen gehn" (14, 31). Nur ein Augenzeuge wußte auch bei nebensächlichen Fragen, welche weniger bekannte Jünger des Herrn thaten, den Namen des Betreffenden anzugeben (so 11, 16; 12, 22; 14, 5. 8. 22). Der Verfasser beteuert, den Vorgang nach dem Lanzenstiche selbst gesehn zu haben (19, 35). Als Augenzeuge des Begräbnisses Jesu weiß er, daß auch Nikodemus dabei beteiligt gewesen sei (19, 39). Weil er „gesehen und gehört hat, was er verkündigt", darum kann er auch häufig noch die Zeit und Stunde eines Ereignisses angeben (1, 39; 4, 6. 52; 19, 14).

Dem allen gegenüber hat man nur die Wahl, in dem Verfasser entweder einen vertrauten Jünger Jesu zu sehen oder aber einen geradezu beispiellos raffinierten Betrüger. Wenn aber je ein Buch die Reinheit und Wahrhaftigkeit seines Urhebers bezeugt, so dieses, das Jesum als den König der Wahrheit schildert und die Lügner Teufelskinder nennt.

Welcher Augenzeuge aber kann es sein? Dem Evangelium, das ursprünglich mit dem 20. Kapitel schloß, ist ein Nachtrag hinzugefügt, der am Schlusse die Angabe bringt, der Schreiber des Buches sei der Jünger, den der Herr lieb hatte, der auch beim Abendessen an des Herrn Brust lag (vgl. 21, 24 mit V. 20). Diese Be-

merkung muß noch bei Lebzeiten des Evangelisten hinzugefügt worden sein, weil es von diesem heißt: „Der von diesen Dingen zeuget und hat dies geschrieben". So dürfen wir in diesem Satz eine Art von Empfehlung sehen, diesem Buche von denen mitgegeben, welche den Verfasser um dasselbe gebeten hatten (vgl. oben S. 21 Z. 2). Dieser aber, der sich selbst niemals mit Namen nennt, sondern sich als „einen andern Jünger" oder als „den Jünger, den Jesus lieb hatte" oder ähnlich bezeichnet, kann nur Johannes sein. Denn obwohl dieser einer der angesehensten Apostel und auch von Jesus neben Jakobus und Petrus bevorzugt worden war, so wird er doch nie in dem Evangelium erwähnt, wenn nicht eben unter jenen verhüllenden Bezeichnungen. Und wie könnte dieser von Jesus vor allen anderen geliebte Jünger ein anderer sein, als einer jener drei? Nirgends wird von irgend einem anderen Ähnliches erzählt. Petrus aber war es nicht, denn ihn nennt das Johannesevangelium mit Namen; Jakobus auch nicht, denn er hatte, als dies Evangelium geschrieben wurde, längst den Märtyrertod erlitten (Apg. 12, 2).

Endlich: Ein Schüler des Johannes war Polykarp von Smyrna, und wieder zu dessen Schülern gehörte Irenäus. Dieser berichtet uns, unauslöschlich habe sich seinem Gedächtnis eingeprägt, was er einst von Polykarp gehört, „wie er von seinem Umgange mit Johannes und mit den übrigen, die den Herrn gesehen hatten, erzählte und wie er ihre Reden anführte. Auch all das, was er von ihnen über den Herrn gehört, über seine Wunder und über seine Lehre berichtete Polykarp als einer, der es von solchen überkommen, die das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen". Dieser Irenäus nun, der durch Polykarp alles über Johannes erfahren hat, schreibt auch: „Sodann (nachdem die drei ersten Evangelien schon verbreitet waren) hat auch Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, ebenfalls das Evangelium herausgegeben, während er zu Ephesus in Asien wohnte".*)

Eine große Verschiedenheit zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium ist unleugbar vorhanden. Man hat treffend gesagt, das letzte sei nicht mit einer photographischen Aufnahme, sondern mit einem Gemälde zu vergleichen. „Jene ist viel genauer

*) Eusebius h. e. V, 23; Irenäus adv. haer. III, 1, 1.

als dieses, und doch ist das letztere treuer, denn es gibt das innerste, sich stets gleichbleibende Wesen der abgebildeten Persönlichkeit wieder." Das Johannesevangelium ist durch falsche Anschauungen innerhalb der christlichen Gemeinden hervorgerufen. Diese Entstellungen der christlichen Wahrheit will der Apostel überwinden durch Vorführung dessen, was er „gehört und mit seinen Augen gesehen und geschaut und mit seinen Händen betastet hat, vom Worte des Lebens" (1. Joh. 1, 1). Danach trifft er seine Auswahl, danach ordnet er das von Jesu Gehörte zusammen. Nicht auf buchstäblich getreue Wiedergabe aller Aussprüche des Herrn kommt es ihm an. War doch so vieles von der Verkündigung Jesu nach Inhalt wie nach Form allein in Rücksicht auf die Bedürfnisse der jeweilig vor ihm stehenden Zuhörer berechnet. Johannes hat die speziellen Bedürfnisse seiner christlichen Leser im Auge. Den speziell für *sie* wichtigen *Inhalt* der Verkündigung Jesu hebt er heraus, und zwar so, daß er gar kein Gewicht darauf legt, ob immer klar zu erkennen ist, was genaue und was freie Wiedergabe der Gedanken seines Herrn ist.

Dann aber, wenn dieses Evangelium besonders für Christen berechnet ist, und darum, weil der von ihm bekämpfte Versuch, Jesu Person und die Bedingung des ewigen „Lebens" falsch zu konstruieren, immer wiederkehrt, ist es für uns Christen und gerade wieder in der Gegenwart von besonderem Werte. Darum schöpfen wir gerade aus ihm mit großer Freude die vollen Becher reiner Erkenntnis, uns zur Stärkung und womöglich den Gegnern zur Genesung. Darum verfechten wir es als ein gutes, wissenschaftlich begründetes Recht, die Verkündigung Jesu aus allen vier Evangelien zu erheben. Machen wir im Folgenden nicht so ausgiebigen Gebrauch von dem vierten Evangelium, so geschieht dies nur deshalb, um zu zeigen, daß Harnacks Darstellung auch den drei ersten Evangelien gegenüber nicht standhält.

Wie aber kann Harnack, nachdem er das Johannesevangelium dem Apostel abgesprochen und so wegwerfend beurteilt hat, doch noch schreiben: „Nur weniges ist ihm, und mit Behutsamkeit, zu entnehmen"? Will er etwa doch auch diesem Buch etwas „entnehmen"? In der That, ohne irgendwelchen Maßstab anzugeben, in welchen Fällen es als zuverlässig gelten dürfe, verwendet er bei

Zusammenstellung der Verkündigung Jesu auch Worte aus diesem Evangelium, als wäre es eine „geschichtliche Quelle“. Er thut dies nicht nur dann, wenn etwas in demselben nach seiner Meinung ausnahmsweise dasselbe besagt wie die ersten Evangelien oder doch nicht mehr als sie (so S. 80 u. 115, vgl. 81 u. 89), sondern auch in solchen Fällen, wo er die Darstellung auch der ersten Evangelien verwerfen will. Dann meint er seine eigene von ihnen abweichende Ansicht bei Johannes zu finden, führt also nun ohne jede weitere Rechtfertigung diesen als Gewährsmann an (S. 19, Z. 10; S. 101, Z. 19). Dieser Stellung zu den Evangelien wird angenehme Bequemlichkeit nicht abgesprochen werden können. Mit der Verwerfung des Johannes ist uns sehr einfach das Recht genommen, uns gegen Harnack auf Johannes zu berufen. Mit der Bemerkung, weniges sei ihm zu entnehmen, ist für Harnack das Recht gewonnen, Johannes gegen die ersten Evangelien ins Feld zu führen. Wollten aber auch wir ein wenig aus Johannes gegen Harnack verwerten, so bliebe diesem noch der Ausweg, daß wir es nicht „mit Behutsamkeit“ entnommen hätten. Ob er selbst bei Benutzung des Johannes behutsam gewesen ist, wird später zu untersuchen sein. Jedenfalls dürfte dieses ganze Verfahren allzu willkürlich sein, um noch als wissenschaftlich gelten zu können.

Nach dem, wie wir bisher Harnack über das vierte Evangelium urteilen hörten, werden wir auch seine letzte hierher gehörende Äußerung nicht mißverstehen können: „Dagegen ist es eine Quelle ersten Ranges für Beantwortung der Frage, welche lebendige Anschauungen der Person Jesu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium entbunden hat“ (S. 13 f.). Harnack hält ja des Johannes Anschauungen von der Person Christi für falsch. So soll auch aus diesem Evangelium zu ersehen sein, wie bald die Christen Christum mißverstanden haben. Das Licht, in dem sie wandelten, soll mehr oder weniger Irrlicht gewesen sein; die Wärme, die sie fühlten, mehr oder weniger Fiebertemperatur. Es muß sich später zeigen, ob dem so ist.

Auch die drei ersten Evangelien unterzieht Harnack tadelnder Kritik. Sie sollen „an nicht wenigen Unvollkommenheiten leiden“ (S. 15). Er zählt einige derselben auf: „Die Überzeugung, daß sich in der Geschichte Jesu die alttestamentliche Weissagung erfüllt

habe, hat trübend auf die Überlieferung gewirkt" u. dgl. m. Wir fragen uns: Zu welchem Zwecke hebt er das hervor? Ist es denn so absolut notwendig, anderen ihr Vertrauen zu biblischen Büchern zu nehmen? Bei dem Johannesevangelium lag ja die Sache für Harnack anders; da handelte es sich um ein Entweder — Oder: fiel nicht Johannes, so war Harnack verloren. Aber den anderen Evangelien will er ja so gut wie ganz folgen. Warum muß er sie denn doch verdächtigen? Wohl erklärt er auch, „sie seien dennoch als Geschichtsquellen nicht unbrauchbar", „alle diese Trübungen reichten nicht bis in das Innerste der Berichte hinein" (S. 14. 16). Aber solche unbestimmte Anerkennungen können jenen Verdächtigungen nur dann ihre zerstörende Kraft nehmen, wenn man klar abgrenzt und überzeugend nachweist, was brauchbar und was unbrauchbar ist. Sonst ist der Erfolg der jenes wiederholten: „Und Brutus ist ein ehrenwerter Mann". Die Hörer und Leser können sich nur an das Eine halten, daß diese Evangelien nicht zuverlässig sind. Man zerstört auch das, was man noch konservieren wollte.

Ist doch auch so allgemein gehaltenen Anklagen gegenüber eine Verteidigung völlig unmöglich. Läßt doch aus diesem Grunde kein Richter so unbegrenzte Anschuldigungen zu, wie daß der Angeklagte nicht ehrlich sei. Er verlangt die Namhaftmachung spezieller Fälle. War es Harnack in dem beschränkten Rahmen dieser Vorträge nicht möglich, die einzelnen Stellen anzugeben, an denen „Trübungen" sich eingestellt haben sollen, und seine Behauptungen genügend zu begründen, so mußte er von Erhebung der Anklage an diesem Ort überhaupt abstehen. Darum können wir dieselbe nur unberücksichtigt lassen.

Dagegen müssen wir fragen, ob es nicht noch andere Quellen gibt, aus denen die Verkündigung Jesu zu entnehmen ist. Harnack entschädigt uns für den Ausfall, den wir durch die mehr oder weniger umfassende Verwerfung unserer vier Evangelien erleiden, durch Verwertung eines fünften Evangeliums, des apokryphen Hebräerevangeliums (S. 63 f.).*) Wie müssen nichttheologische Leser

*) Nebensächlich sei bemerkt, daß es ein Irrtum ist, wenn Harnack schreibt: „Dort ist die Erzählung vom reichen Jüngling also überliefert". Vielmehr wird dort eine andere Erzählung angeknüpft: Dixit ad eum alter divitum: Magister etc.

dadurch verwirrt werden, wenn plötzlich ein fünftes Evangelium ohne jede Begründung, vielmehr als wäre es allgemein als zuverlässig anerkannt, als Geschichtsquelle verwandt wird! Und doch wissen wir über den Ursprung dieser Schrift nichts und über ihre Benutzung in alter Zeit soviel, daß sie bei den Ebionäern, die den Apostel Paulus verwarfen, beliebt gewesen, aber von der Kirche nicht aufgenommen worden ist. Ihrem Inhalte nach endlich ist sie eine wertlose Ausmalung der evangelischen Geschichte.

Doch, müssen wir, um Jesu Lehre vollständig zu ermitteln, nicht noch andere Schriften als unsere vier Evangelien zu Rate ziehen? Diese beabsichtigen ja gar nicht, alles von Jesu Gesagte vollständig mitzuteilen. Vielmehr sprechen sie selbst häufig aus, daß sie nicht einmal alles, was sie von ihm vernommen haben, aufzeichneten. Das eine Mal geben sie nur das Thema einer Rede, nichts von der Ausführung (z. B. Matth. 4, 17; Luk. 24, 26 f.). Das andere Mal bezeichnen sie den Gegenstand einer ganzen Reihe von Predigten mit einem generellen Ausdrucke (z. B. Matth. 9, 35). Dann wieder erwähnen sie nur, daß Jesus, nicht aber was er gepredigt habe (z. B. Matth. 15, 32). Mitunter auch berichten sie uns, worüber er gesprochen habe, z. B. über die Notwendigkeit seines Leidens, Sterbens und Auferstehens; sie verzichten aber auf jede weitere Darlegung seiner Gedanken, weil sie gestehen müssen, daß die Jünger ihn damals absolut nicht verstanden haben. Sie wußten infolgedessen gar nicht mehr genau anzugeben, welcher Worte er sich bedient hatte (Mk. 9, 32; Luk. 9, 22. 45; 18, 34). So ist aus den Evangelien allein Jesu Verkündigung nicht vollständig zu schöpfen.

Nun besitzen wir doch noch eine ganze Anzahl von Schriften, die von Jüngern des Herrn herrühren. Diese alle sind sich bewußt, nicht sich selbst ihre Lehre erdacht zu haben, sondern nur das von dem Herrn Gehörte weiterzugeben. Es seien nur die Briefe der Apostel Johannes und Petrus erwähnt und die Reden von Jüngern Christi in der Apostelgeschichte. Auch die Briefe des Paulus gehören hierher. Nicht nur werden in diesen auch Thatsachen der evangelischen Geschichte mitgeteilt, die wir nur aus ihnen kennen (z. B. 1. Kor. 15, 4 ff.), sondern wir fragen auch: Woher hat er den Inhalt seiner Lehre, wenn auch die Gestalt, in der er

sie vorträgt, sein Eigentum ist? Wieviel er von Jesu während dessen Wandeln auf der Erde selbst gehört hat, wissen wir nicht. Möglicherweise ist dessen gar nicht so wenig gewesen, da er als ein Schüler des in Jerusalem lehrenden Gamaliel in dieser Stadt wohnte. Doch stellen wir uns vor, in welcher Gemütsverfassung er sich in der Zeit, da er plötzlich zum Glauben an Christus gekommen war, befunden haben muß, so ist doch selbstverständlich, daß er alles ihm nur Mögliche gethan hat, um von Augen- und Ohrenzeugen alles, was Jesus geredet und gethan, gründlich zu erfahren.

Will man nun überhaupt diese Jünger des Herrn als zuverlässige Zeugen anerkennen, also irgend etwas von ihnen acceptieren, so muß man auch zugeben, daß sie, auch wo sie der Form nach ihre eigenen Gedanken aussprechen, dem Inhalte nach Christi Verkündigung wiederholen. Ja, zwischen ihrer Darlegung des eigenen Glaubens und ihrer Wiedergabe von Worten des Herrn dürfte kein Wesensunterschied bestehen. In beiden Fällen sind sie gewiß, des Herrn Verkündigung zu geben. Aber auch wenn sie in den Evangelien seine Worte mitteilen, rührt zum wenigsten häufig nur der Inhalt von ihm her, die Formulierung dagegen von ihnen. Das erkennt man ja deutlich, wenn man die in mehreren Evangelien überlieferten Aussprüche Christi ihrer Fassung nach untereinander vergleicht, etwa die bei Einsetzung des Abendmahls gesprochenen Worte.*)

Daher müssen wir das ganze Verfahren Harnacks, da er Jesu Verkündigung so scharf scheidet von der Verkündigung seiner Jünger und jener im allgemeinen folgen will, diese aber als mehr oder weniger irrig ansieht, für unstatthaft halten. Weil wir keine Schriften von der Hand Jesu besitzen, ist es unmöglich, aus den Evangelien allein die Lehre Jesu lückenlos so zusammenzustellen, daß man ihr die Lehre der Apostel als eine andere gegenüberstellen dürfte. Diesen Thatbestand mag der beklagen, der nicht den wiederholten Verheißungen des Herrn, der heilige Geist solle seine Apostel in alle Wahrheit leiten und sie erinnern an alles, was er ihnen ge-

*) Luther sah diesen Thatbestand für sehr dankenswert an, weil durch die verschiedene Formulierung desselben Gedankens das richtige Verständnis erleichtert werde.

sagt habe, Glauben schenkt. Aber man sollte doch erkennen, daß eine vollständige und klare Einsicht in die Lehre Jesu entweder gar nicht oder nicht ohne Berücksichtigung der entsprechenden Gedankenreihen in der apostolischen Lehre zu gewinnen ist.

Will man jedoch trotzdem eine gesonderte Verkündigung Jesu allein aus den Evangelien erheben, so ist zum allerwenigsten zu fordern, daß singuläre Gedanken Christi, die in den Evangelien nur kurz angedeutet, nicht aber klar ausgeführt sind, nicht aus diesem Grund einfach beiseite gelassen werden. Aussprüche des Herrn, die in den Evangelien verhüllt bleiben, sind doch als Aussprüche des Herrn zu verwerten und sind an sich klar gewesen. So müssen sie auch für uns klar werden, wenn wir Jesu Verkündigung nicht alterieren wollen. Dazu aber gibt es keinen anderen Weg, als Licht auf sie aus der Lehre der Apostel fallen zu lassen. Nur dieses Verfahren können wir ein wissenschaftliches nennen. Harnack dagegen schließt alle weiteren Schriften der Jünger Jesu absolut aus, indem er Jesu Lehre darstellt; dann schließt er das vierte Evangelium aus, dann einzelnes von den drei ersten Evangelien, z. B. alles, was Jesus über seinen Tod und seine Auferstehung gesagt hat. Wie sollte das Resultat seiner Untersuchungen dem Thatbestand entsprechend sein können!

Doch werden wir seinen Darlegungen im einzelnen folgen müssen.

---

3. Kapitel.

Die Wunderfrage.

„Ich bin es Ihnen und der Sache schuldig, die Stellung, welche die geschichtliche Wissenschaft heute zu jenen Berichten (von Wundern in den Evangelien) einnimmt, kurz zu präzisieren.“ Diese Erklärung Harnacks (S. 16) spannt unsere Erwartungen aufs höchste. Doch, wie werden wir enttäuscht, wenn wir weiter bei ihm lesen: „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann“ (S. 17). „Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich.“ „Es geschehen keine Wunder“ (S. 18).

Sollte das wirklich als „geschichtliche Wissenschaft“ bezeichnet werden dürfen, wenn man kategorisch behauptet, was es „geben könne“ und was nicht? Wenn man dann die thatsächlich in den Evangelien vorliegenden geschichtlichen Berichte, weil sie solcher vorgefaßten Meinung widersprechen, einfach verwirft? Daß dies Harnacks „unerschütterliche Überzeugung“ ist, kann uns natürlich, solange sie ohne jeden Beweis auftritt, nicht im geringsten imponieren, da andere ebenso fest von dem Gegenteil überzeugt zu sein behaupten. Und wäre die Zahl der auf Harnacks Seite stehenden noch so groß, — wie vieles hat schon allgemein als unerschütterliche Überzeugung gegolten und ist doch später als barer Irrtum erfunden worden! Zumal heute, wo die Naturforschung stets gewärtig sein muß, daß

bisherige Anschauungen durch neue Entdeckungen umgestoßen werden, sollte man sich nicht durch eine öffentliche Erklärung, daß man sich durch keine Thatsachen in seiner Überzeugung erschüttern lassen werde, gleichsam selbst eine Binde auf die Augen legen.

Ohne Zweifel ist gegenwärtig, nachdem die großartigen Entdeckungen auf dem Gebiete der Natur zur Aufstellung von bestimmten Gesetzen, die das natürliche Geschehen beherrschen sollen, geführt haben, eine klare Stellung zu der Wunderfrage sehr schwierig. Man hat soviel Neues kennen gelernt, daß viele Naturforscher den Mut zu der Ansicht gefunden haben, ein anderes Geschehen als das durch die Naturkräfte allein vermittelte gebe es nicht. Und doch hat man noch längst nicht genug gelernt, um die Kenntnisse auf diesem Gebiete zu einem auch die letzten Gründe bloßlegenden, lückenlosen Systeme zusammenfassen zu können. Wohl hat man manche Reihen von Erscheinungen als zusammengehörig erkannt und denselben Namen gegeben. Aber über das eigentliche Wesen dieser Naturkräfte weiß man noch nichts Näheres. Eben darum befinden sich die, welche Gottes Souveränetat festhalten wollen, in großer Verlegenheit. Sie fühlen die Unvereinbarkeit der alten Vorstellungsweise von dem Wirken Gottes in der Welt mit der neuen Naturerkenntnis und mögen doch noch keine neue Weise gestalten, weil diese vor weiteren neuen Entdeckungen vielleicht nicht standhalten würde. In solchen Zeiten sollte es jeder an Gott Glaubende für seine Pflicht halten, nach beiden Seiten hin zur Bescheidenheit und Vorsicht zu mahnen, sowohl die Kühnen, die wie in einem Rausche der Freude über ihre neue Naturerkenntnis dazu fortschreiten wollen, Gottes Allmacht und Gottes Dasein zu leugnen, als auch die Ängstlichen, denen auch die begründeten Ergebnisse der Naturforschung wie unheimliche Feinde ihres Glaubens an den lebendigen Gott erscheinen. Anstatt dessen aber können Vertreter des Christentums vor der beklagens- und bekämpfenswerten Kompetenzüberschreitung vieler Naturforscher feige die Waffen strecken, ja die Unmöglichkeit eines Eingreifens Gottes in die Welt als ihre „unerschütterliche Überzeugung“ proklamieren!

Das ist mehr als Verrat am Christentum. Das ist — wenn auch wohlgemeinter — Verrat am Gottesglauben. Da die Gegner des Christentums vor allem auf dieses ihnen am nächsten liegende

Bollwerk, den Glauben an Gottes Wundermacht, ihren Angriff richten, so meint man durch Preisgabe dieses Außenforts sie beschwichtigen und die übrige Festung retten zu können. Man bedenkt nicht, daß von diesem den Feinden überlassenen Punkt aus alle übrigen Befestigungswerke beherrscht werden, daß nach Aufgabe des Wunderglaubens keine christliche Position mehr zu halten ist. Man hoffte, eine Versöhnung von Kultur und Religion, von Wissen und Glauben herbeizuführen. Aber indem man die Wunder als Opfer darbrachte, hat man die Religion selbst geopfert. Denn ein Gott, der durch die Naturgesetze gebunden ist, ist kein Gott. An einen solchen Gott glauben heißt an keinen Gott glauben. Damit ist man unter diejenige Religion hinabgesunken, die der natürliche Mensch ohne eine Offenbarung zu finden vermag. Denn auch dem Heiden ist der Glaube an eine göttliche Wundermacht eigen. Dieser Glaube gehört zu dem festen Inventar des noch nicht der Plünderung ausgesetzten Menschenherzens.

Was für furchtbare Folgen sich aus der Leugnung von Wundern ergeben, liegt ja klar am Tage. Dann ist auch die Entstehung des Christentums ein rein natürlicher Vorgang, Christi Person und Werk liegt allein auf dem natürlichen Gebiete, die von ihm berichteten Wunder sind nicht geschehen, die Evangelien sind unzuverlässig, die ganze Kirchengeschichte ist rein natürliche Entwicklung, unser Glaube ist natürliches Erzeugnis, ein Abschluß der Weltgeschichte, wie die heilige Schrift ihn voraussagt, ist unmöglich.*)

Ja, auch das, was Harnack noch vom Christentum festhalten möchte, ist dann unrettbar verloren oder nur als Einbildung festzuhalten. Nach ihm soll wahre Religiosität darin bestehen, daß man „freudige Gewißheit in Bezug auf den Schutz vor dem Übel"

*) Hiermit soll der Unterschied zwischen Heils- und Kirchengeschichte, zwischen den heilsbegründenden Thaten Gottes dort und seinem Wirken hier nicht verwischt werden. Es handelt sich uns jetzt um die allgemeine Frage nach der Möglichkeit eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Natur- und Geschichtszusammenhang im Gegensatze zur Harnackschen Anschauung. Auch lassen wir, um nicht zu ausführlich zu werden, die Frage, ob es nicht ein Aberglaube ist, die Naturgesetze und den „Naturzusammenhang" als etwas Objektives anzusehen, ganz außer Betracht. Wir möchten zeigen, daß auch unter der Voraussetzung eines objektiven Naturzusammenhanges doch ein Eingreifen Gottes möglich bleibt.

besitze und „die Hand des lebendigen Gottes überall im Leben und im Tode erkenne“ (S. 42 f.). Das ist aber doch nicht in Wirklichkeit möglich, wenn man nicht weiß, daß Gott Herr ist über allen Naturzusammenhang, daß er auch Wunder thun kann. Harnack lobt jenen Vers des Paul Gerhard, in dem der gläubige Christ Gott als seinen „Freund und Vater“ preist (S. 169). Aber dieser Vers schließt mit der Überzeugung, „daß in allen Fällen er mir zur Rechten steh' und dämpfe Sturm und Wellen und was mir bringet Weh“. Das wäre eine bloße Redensart, das wäre ein frommes Geschwätz, wenn Stürme und Wellen nur von dem „Naturzusammenhange“ bestimmt wären, wenn nicht Gott eingreifen und sie „dämpfen“ könnte, d. h. sie allmächtig beherrschte, daß sie auch, wenn er es will, sich legen müssen.

Doch vielleicht werden Leser des Harnackschen Buches ihn dahin verstehen, als wolle er doch nicht jedes Wunder leugnen. Denn er schreibt weiter: „Wir erkennen auch, daß der religiöse Mensch dessen gewiß ist, daß er nicht eingeschlossen ist in einen blinden und brutalen Naturlauf, sondern daß dieser Naturlauf höheren Zwecken dient, bezw. daß man ihm durch eine innere, göttliche Kraft so zu begegnen vermag, daß ‚alles zum Besten dienen muß‘. Diese Erfahrung — ich möchte sie in das Wort zusammenfassen: wir können frei werden von der Macht und dem Dienst des vergänglichen Wesens — wird an den einzelnen Erlebnissen immer wieder wie ein Wunder empfunden werden“ (S. 17). Versuchen wir uns klar zu machen, was diese Sätze nach der bestimmten Leugnung aller wirklichen Wunder aussagen wollen!

„Der Naturlauf dient höheren Zwecken.“ Damit ist offenbar gemeint: Was uns im Leben widerfährt, Freude und Leid „unterliegt“ zwar „den allgemeinen Gesetzen der Bewegung“, kommt und verläuft einzig nach den Naturgesetzen, soll aber uns zum Besten dienen, soll unser geistliches Leben fördern. Oder anders ausgedrückt: Eine „innere, göttliche Kraft“ (der Glaube zu Gott, die Liebe zu Gott, die Geduld, die Demut, die Hoffnung u. s. w.) macht uns möglich, dem, was nach dem eisernen, unabänderlichen Naturlauf uns begegnet, so entgegenzutreten, daß es uns nicht überwindet, daß das Glück uns nicht übermütig, das Unglück nicht verzagt macht, daß vielmehr alles uns Gewinn bringt, indem wir im Glücke

Gott dankbarer werden, im Unglück im Guten beharren und dadurch bestärkt werden. So verliert „das vergängliche Wesen," das wechselvolle irdische Ergehen, seine „Macht" über uns. Wir stehen nicht mehr wie unfreie Knechte unter diesen irdischen Gewalten, sondern erheben uns frei über sie.

Soweit meinen wir Harnack zu verstehen. Nicht aber, wenn er fortfährt, „diese Erfahrung werde an den einzelnen Erlebnissen immer wieder wie ein Wunder empfunden". Denn entweder ist solch ein Erlebnis ein Wunder; dann empfinde ich es nicht „wie ein Wunder", sondern als Wunder; oder aber es ist kein Wunder; dann liegt durchaus kein Grund vor, warum ich es „wie ein Wunder empfinden" sollte. Ein Wunder ist es dann, wenn ich eine „innere göttliche Kraft", welche mir die Überwindung des Widerfahrnisses möglich macht, vorher nicht besessen hatte, so daß ich, als ich es auf mich zukommen sah, verzweifeln zu müssen oder nur durch eine Sünde mir helfen zu können meinte. Dann ist mir solche Widerstandskraft auch nicht auf natürliche Weise zu teil geworden, sondern Gott hat in meine natürliche Entwicklung hineingegriffen und (auf irgend einem Wege) mir verliehen, was ich nicht hatte. Das erkenne ich und preise Gottes Wundermacht. Oder aber ich besaß schon vorher soviel innerer Kraft, daß ich beim Blick auf die wider mich heranbrausenden Fluten getrost sagen konnte: Der Herr ist meines Lebens Kraft, wovor sollte mir grauen! Bleibe ich dann Sieger über das Verhängnis, so werde ich wohl Gott danken, daß er mir einst zum siegenden Glauben geholfen hat; aber ich werde auch wissen, daß nicht ein neues Wunder geschehen ist. Danach halten wir Harnacks Behauptung, solche Erlebnisse würden von dem religiösen Menschen immer wie ein Wunder empfunden, für irrig.

Vollständig unverständlich aber wird uns Harnack, wenn er weiter auch den Grund angibt, warum solche Erfahrungen, obwohl sie kein Wunder enthielten, uns doch den Eindruck von Wundern machten. „Unser Denken" soll nicht „streng und klar" genug sein, um „trotzdem an der Erkenntnis der Unverbrüchlichkeit des raumzeitlichen Geschehens festzuhalten"; es soll „nicht zu vermeiden" sein, „daß wir das Göttliche und das, was zur Freiheit führt, auffassen als eine mächtige Kraft, die in den Naturzusammenhang eingreift, ihn durchbricht oder aufhebt" (S. 18). Diese Deduktion geht über

unser Fassungsvermögen. Denn uns sind solche Thoren noch nicht begegnet, die dann, wenn der äußere Naturlauf ganz ungehindert geblieben ist, wenn sie nur innerlich nicht durch das Leid sich haben überwinden lassen, sich einbilden, es wäre ein Eingriff in den äußeren Naturlauf geschehen. Wenn ich etwa auf einer Reise die Nachricht von der Erkrankung eines heißgeliebten Kindes erhalte und Gott um Abwendung oder Aufschub des Schlimmsten anrufe, aber erleben muß, daß, bis ich nach Hause zurückgekehrt sein kann, nicht nur dieses Kind, sondern noch ein zweites gestorben ist, ja beide schon unter dem Grabhügel liegen, so werde ich vielleicht das ein Wunder nennen, daß Gott mich durch eine innere Kraft gestärkt hat; aber das ist auch vielleicht ein Wunder. Wenn ich es so nenne, so liegt gar keine Verwechselung, keine Unklarheit des Denkens bei mir vor, sondern es ist in der That ein direktes Eingreifen Gottes in den Zusammenhang meiner natürlichen Beschaffenheit erfolgt. Ich werde aber doch nicht so namenlos unklar sein, zu meinen, Gott habe den äußeren Naturzusammenhang durchbrochen. Habe ich doch so klar gesehen, wie äußerlich alles ganz natürlich verlaufen ist, bis zu dem äußersten Ende: Erde zur Erde, Staub zum Staube, Asche zur Asche. Wir können also Harnacks Deduktion nur durch die Annahme uns erklären, daß er in dem Verlangen, den allgemeinen Wunderglauben der Christen begreiflich zu machen, ohne doch wirkliche äußere Wunder zuzugeben, die im Innern des Christen geschehenden Vorgänge und die in der Außenwelt sich vollziehenden Ereignisse nicht auseinander gehalten, sondern vermengt hat.

Nein, ganz andere Erlebnisse als die von Harnack herbeigezogenen sind es, die der Christ als ein Eingreifen Gottes in den Naturzusammenhang preist. Und auf die Gewißheit, daß solche in der sichtbaren Welt sich vollziehenden Wunder möglich sind, kann der gläubige Christ niemals verzichten. Was hierüber die heilige Schrift lehrt, das erkennt er als unumgänglich notwendig.

Der gläubige Christ weiß: Es ist Gottes Wille, daß ich selig werde. So fragt sich, ob Gott diesen seinen Willen durchsetzen kann, oder ob es irgend eine Macht gibt, die das verhindern könnte. Es fragt sich, ob der Naturlauf den Christen in eine solche Lage bringen kann, welche ihm unmöglich macht, auf dem Wege zur Seligkeit zu

bleiben. Unleugbar sind solche Situationen denkbar, in denen wir unrettbar in Unglauben, Verzweiflung oder andere vom ewigen Leben ausschließende Sünden geraten würden. Offenbar sehen wir auch Menschen in solche Lagen hineingeraten, wo ihnen völlig unmöglich wird, die Schlingen, die sich um sie gelegt haben, zu zerreißen. Wir erinnern nur an die naturwahren Schilderungen in George Eliots Romanen. Man hat gesagt, jeder habe seinen Preis, um den er zu haben ist. Das gilt auch von dem gläubigen Christen, weil auch er noch in sündlicher Natur lebt. So fragt es sich, ob auch dem gläubigen Christen solche unbesiegbare Lagen kommen können, wo er, den Gott selig haben will, „verloren" ist; oder ob Gott durch ein um dieses Christen willen geschehendes direktes Eingreifen in den Naturlauf solche Lagen unmöglich macht.

Nun schreibt der Apostel Paulus: „Es hat euch noch keine die menschlichen Kräfte übersteigende Versuchung betreten; treu ist Gott, der nicht zulassen wird, daß ihr über euer Vermögen versucht werdet" (1. Korinth. 10, 13). Man hat diese Worte schon so erklärt, als lauteten sie: „Es hat euch noch nie an Kraft zur Überstehung der Versuchungen gemangelt". Doch nicht von unserer Kraft und von einer Einwirkung Gottes auf diese wird etwas ausgesagt, sondern von den Versuchungen wird versichert: Gott läßt diesen nicht zu, uns zu stark zu bestürmen; er zügelt und beschränkt sie so, daß ihnen zu widerstehen nicht unsere Kräfte übersteigt. Es steht danach der Naturzusammenhang so in der Gewalt Gottes, daß uns nichts und niemand „aus seiner Hand reißen kann". Würde sich also der natürliche Weltlauf einmal so gestalten, daß ohne ein direktes Eingreifen Gottes sein Wille, uns selig zu machen, vereitelt werden müßte, so wird und muß er die natürliche Entwicklung beschränken oder bestimmen oder ändern wie man es nun nennen will.

Und dies nicht nur, um plötzliche Vereitelung seines uns meinenden Liebeswillens zu verhindern, sondern auch, um die zur Ausführung dieses seines Willens notwendige Förderung unseres neuen Menschen sicher zu stellen. Auch Harnack hat dies im Auge, begnügt sich aber mit der Annahme, daß im allgemeinen die Widerfahrnisse dieses Lebens dadurch, daß wir ihnen durch eine innere Kraft begegnen, uns zum besten dienen werden. Doch das wäre

ein so summarisches Verfahren, wie es den leiblichen Bedürfnissen gegenüber kein vernünftiger Arzt anwenden wird. Um die so verschieden gearteten, auf so verschiedenen Stufen des Glaubens stehenden Kinder Gottes zu fördern, bedarf es eines individualisierenden Verfahrens. Zur rechten Zeit, in der rechten Weise muß jedem das Rechte widerfahren. Wieweit das durch das natürliche Geschehen möglich ist, vermögen wir nicht zu sagen. Aber daß Gott in dieser Richtung unmittelbar eingreifen kann, wenn es nötig ist, das ist allen gläubigen Christen gewiß. Und die Erfahrung auch der Vorsichtigsten und Nüchternsten unter ihnen bezeugt das als nicht nur möglich, sondern auch wirklich.

Ebenso die Erfahrung der Kirche des Herrn. Ihre Vernichtung ist zu wiederholten Malen von der Welt „mit groß Macht und viel List" unternommen worden. Warum ist dieses Ziel, dem die Welt so oft so nahe gewesen ist, nicht erreicht worden? Hat Gott nicht mehr gethan, als daß er den Christen in den Zeiten des Kampfes eine innere Kraft verlieh und dadurch ihnen das Beharren bis ans Ende ermöglichte? Aber wenn sie sich auch alle hinmorden ließen, so war damit die Kirche ja nicht erhalten, vielmehr von der Erde vertilgt. Hat Gott nicht auch die äußeren Verhältnisse so regiert, hat er nicht den natürlichen Weltgang so umgestimmt, daß „die Pforten der Hölle die Kirche nicht zu überwältigen" vermochten?

Freilich könnte man erwidern, Gott werde die von ihm erschaffene Welt doch vollkommen ausgerüstet haben, so, daß sie, obwohl von ihren eigenen Gesetzen allein regiert, doch seine Pläne ausführen müsse; es sei eine Leugnung der Weisheit der Naturordnung, wenn immer wieder ein Eingreifen von seiten Gottes erforderlich sei. Und gewiß, ein tadelloses Uhrwerk geht richtig. Wenn aber Kinder Sand hineingeworfen haben, so muß doch wieder der Uhrmacher in Thätigkeit treten; oder wenn die Uhr unter zu starken Schwankungen der Temperatur leidet, so bedarf es einer Regulierung ihres Ganges. So ist der Mechanismus des „raumzeitlichen Geschehens" tadellos; aber der mit Freiheit, auch mit der Freiheit zum Bösen ausgerüstete Mensch ist wie der Sand, der sich zwischen das Räderwerk setzen und es nach seinem sündigen Willen so bestimmen kann, daß Gottes Pläne durchkreuzt werden. Dann, wenn der Mensch das

Gegenteil von dem will, was Gott will — und das gilt von dem Sünder immer —, so muß entweder ihm seine Freiheit genommen oder, da Gott dies nicht will, eine neue Beeinflussung der Natur eintreten. Weil der Naturzusammenhang unter dem Einflusse des gottwiderstrebenden Menschen nicht richtig funktioniert, muß Gott direkt eingreifen. Die Sünde macht die Wunder nötig. Zur Einschränkung wie zur Überwindung der Sünde sind Wunder absolut unentbehrlich. Wer das Wesen, die Tendenz und die Macht der Sünde kennt, leugnet die Wunder nicht mehr.

Harnack hält wohl für möglich, daß Gott uns eine göttliche Kraft verleihe, mit der wir uns über die Welt erheben, hält aber für unmöglich, daß Gott in den natürlichen Weltlauf eingreife. Wir gestehen, daß wir dieses letztere für unendlich viel einfacher und begreiflicher halten als jenes erstere. Denn einem mit Freiheit begabten Menschen, dessen inneres Leben sich doch nach bestimmten Gesetzen entwickelt, eine neue innere Kraft einzuflößen, dürfte der Wunder größtes genannt werden. Wir bezweifeln sogar, daß dies ohne ein direktes Wirken Gottes auf dem Naturgebiet überhaupt möglich ist. Die katholische Lehre redet wohl von einem „Eingießen“ göttlicher Gnadenkräfte; evangelische Schwärmer denken ebenso. Sie meinen, da Gott geben könne, was er wolle, bedürfe es nur des Bittens unserseits, um uns mit der gewünschten göttlichen Kraft des felsenfesten Glaubens, der alles überwindenden Liebe, der völligen Selbstverleugnung u. s. w. ausgerüstet zu sehn. Aber schon die klar vorliegende Erfahrung, daß trotz allen Bittens vielfach solche Kraft ausbleibt, könnte diese Meinung als irrig darthun.

Nach gesunder evangelischer Anschauung gibt es eine solche unvermittelte Einwirkung Gottes auf unser Inneres nicht. Wohl sollen wir um „Wachsen des inwendigen Menschen“ beten, wohl will Gott solch Gebet erhören. Aber erstens können wir gar nicht in jedem beliebigen Augenblicke jede beliebige geistige Kraft empfangen, sondern jeweilig nur eine solche, zu deren Aufnahme die Vorbedingungen in uns schon vorhanden sind. Es bedarf vielfach erst der Ersteigung einer bestimmten Stufe, ehe uns die Erreichung der gewünschten höheren möglich ist. Zweitens verleiht uns Gott geistliche Kräfte nicht anders als durch äußerliche Vorgänge. Das gehörte oder gelesene oder an anderen Christen oder in Schicksalen

gesehene Wort Gottes, Leid und Freud, Gebetserhörungen, Gefahren, vereitelte Hoffnungen — nicht ohne solche äußerlichen Erlebnisse wirkt Gott auf unser Inneres. Wie nun sollte ein starrer Mechanismus des von Naturgesetzen beherrschten Weltlaufs derartige nach dem jeweiligen Stand unseres inneren Lebens gestaltete Einwirkungen auf uns gleichsam hervorbringen können? Dazu wird es einer direkten Lenkung des äußerlichen Geschehens durch Gott bedürfen.

Wie man sich den Hergang eines Wunders vorzustellen habe, ist erst eine zweite Frage. Wir möchten annehmen, daß man die Weltwirksamkeit Gottes infolge der besseren Welterkenntnis anders wird fassen müssen, als es noch von manchen Christen geschieht. Jedenfalls möchten wir nicht von „Durchbrechung" oder gar „Aufhebung des Naturzusammenhangs" reden. Wird doch der Zusammenhang eines Uhrwerks durch ein Vorwärtsstellen der Zeiger oder durch Entfernung eines hineingeratenen fremden Körpers keineswegs durchbrochen. Deshalb können wir auch nicht verstehen, warum man den „unverbrüchlichen Naturzusammenhang" und Gottes freies Handeln für unvereinbar hält. Denn etwas Analoges meinen wir beständig vor Augen zu haben. Obwohl selbstverständlich für uns Menschen die Naturgesetze unverbrüchlich sind, können wir doch vermöge unserer Freiheit so in die natürliche Entwicklung eingreifen, daß Ereignisse sich ergeben, die nie eingetreten wären, wenn es nur Naturgesetze, nicht aber freie Menschen gäbe. Trotzdem der Stein infolge des Gesetzes der Schwere fest auf dem Erdboden liegt, kann er infolge unseres freien Thuns emporgehoben werden. Auch wenn nach dem natürlichen Verlaufe der Körper eines Kranken in kurzer Zeit zerstört sein wird, können doch wir in vielen Fällen in diesen Entwicklungsgang eingreifen, so daß vielmehr Genesung erfolgt. Gewiß gibt es für uns Regionen, in welche unser freier Arm noch nicht hineinreicht. Etwa einem Sturme können wir nicht gebieten, Wolken nicht verjagen, „Unheilbares" nicht heilen. Aber wenn wir doch sehen, daß die „Beherrschung" der Natur durch den Menschen immer größer wird, trotzdem die Naturgesetze intakt bleiben — wie könnte es uns dann zweifelhaft sein, daß Gott eine derartige Herrschaft vollkommen ausübt, daß er also, ohne irgendwie den Naturzusammenhang aufzuheben, solches zu Wege bringen kann,

was eben nicht geschehen wäre, wenn es nur Naturzusammenhang und Menschen, nicht aber einen freien, unser gedenkenden Gott gäbe? Es wird sich doch wohl schließlich immer nur um die Frage handeln, ob man an einen wirklichen, freien Gott glaubt.

Doch, mögen wir auch gegenwärtig noch nicht imstande sein, das direkte Eingreifen Gottes mit dem von uns beobachteten Naturzusammenhange zu reimen, so darf an der Thatsächlichkeit von beidem nicht gezweifelt werden. Wohl liegt immer die Möglichkeit vor, daß wir auch einen unerwarteten natürlichen Hergang für ein Wunder halten, weil wir eben nicht einen vollständigen Einblick in alle Gesetze des natürlichen Geschehens besitzen und weil nicht selten eine falsche Neigung, uns von Gott wunderbar geleitet zu sehen, unser Auge trübt. Aber solange es gläubige Christen gibt, wird auch bekannt werden: „Herr, deine rechte Hand thut große Wunder".

Harnack hält den Wunderglauben freilich für Thorheit, doch aber möchte er diese als verzeihlich hinstellen. Er sagt: „Diese Vorstellung (als griffe eine mächtige Kraft in den Naturzusammenhang ein), obgleich sie nur der Phantasie angehört und bildlich ist, wird, so scheint es, bleiben, solange es Religion gibt" (S. 18). Wie? Der Phantasie, der Einbildung soll der Wunderglaube angehören, und doch soll er der Religion bleiben? Dagegen protestieren wir auf das bestimmteste. Wir wollen uns nichts einbilden, koste es, was es wolle. Wenigstens unser Glaube soll absolut rein von jeder Einbildung sein. Wir wollen nichts glauben als das, was objektiv vorhanden ist. Denkt Harnack hierüber anders, so gehört dies zu der schon einmal (oben S. 17) berührten Zentraldifferenz zwischen seiner und unserer Religiosität, auf welche wir später noch gesondert eingehen werden.

Sollen Wunder unmöglich sein, so kann auch Jesus keine solchen verrichtet haben. So muß Harnack die Wunderberichte der Evangelien aus dem Wege räumen.

Zu dem Zwecke belehrt er uns zuerst darüber, „daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren. Man fühlte und sah sich von Wundern umgeben". Man „setzte auch die Wunderfrage gar nicht

immer mit der religiösen Frage in Beziehung". Endlich „kannte man noch nicht den strengen Begriff, den wir mit dem Worte Wunder verbinden". „So konnten die Mirakel für jene Zeit gar nicht die Bedeutung haben, die sie für uns hätten, wenn es welche gäbe. Für sie waren alle Wunder eigentlich nur außerordentliche Ereignisse" (S. 16 f.).

Ein solches Verfahren, um die evangelischen Wunderberichte zu verdächtigen, scheint uns nicht wissenschaftlich zu sein. Was würde man alles auf solchem Wege einleuchtend machen können! Man schildert die Zeit, in der etwas entstanden ist, und fragt gar nicht, ob das Eine, um das es sich handelt, auch vielleicht eine Ausnahme von dem Geschilderten mache, sondern rechnet es einfach mit ein in die Schilderung. Was Harnack bei Heiden jener Zeit bemerkt zu haben glaubt, das wird ohne weiteres auf diese ersten Zeugen des Herrn Jesu Christi übertragen. Und doch lehren diese Evangelien so klar, daß seine Angaben auf sie eben nicht passen. Den Evangelisten sind die Wunder, die sie berichten, nicht etwas Alltägliches, sondern etwas so Unglaubliches, daß sie die allerstärksten Ausdrücke gebrauchen, um das „Erstaunen", „Entsetzen", „Außersichgeraten" anzugeben. Sie kennen auch keine anderen Wunder als solche, welche „mit der religiösen Frage in Beziehung stehen". Alle von ihnen erzählten Wunder sind ihnen „Zeichen", daß „Gott sein Volk heimgesucht hat", daß das Heil gekommen ist. Sie sind sich bewußt, daß sie nicht „außerordentliche Ereignisse", sondern das direkte Eingreifen der göttlichen Macht ihres Herrn erlebt haben.

Um die Nüchternheit und historische Treue der Evangelisten zu erkennen, braucht man nur einmal zu beachten, wie manches sie als ganz natürliche Vorgänge darstellen, was spätere erbauliche Bibelerklärer in das Gebiet des Wunderbaren zu setzen versucht haben. Ganz nüchtern wird berichtet, daß Jesus unter jenem Feigenbaume vorübergehend zufällig aufgeblickt und infolgedessen den Zacchäus bemerkt habe (Luk. 19, 5); später hat man daraus ein Wunder seiner Allwissenheit gemacht. Nicht als ein Wunder, sondern als einen Zufall oder als ein auffallendes Ereignis sehen sie es an, daß Jesus gerade in dem Augenblicke, wo der Leichenzug aus dem Thore von Nain kommt, in die Stadt hineingeht, daß das samari-

tische Weib zu der ungewohnten Stunde allein mit dem Herrn am Jakobsbrunnen zusammentrifft, daß Jesus gerade zu der Zeit am Gotteskasten sitzt, wo die Witwe ihre zwei Scherflein einlegt. Nicht ein Engel sagt der Sünderin, wo sie Jesum finden könne, sondern „sie vernahm, daß er zu Tische saß in des Pharisäers Haus". Nicht wunderbar verschafft sich der Herr den Lebensunterhalt, sondern „er nahm, was gegeben ward". Nicht durch seine Wundermacht stärkt er das vom Tod erweckte Mägdlein, sondern „er befahl, man sollte ihr zu essen geben". So fern sind diese Evangelien davon, auch da Wunder zu sehen oder zu erdichten, wo in Wirklichkeit keine sind.

Man könnte also, was Harnack zur Verdächtigung der evangelischen Wunderberichte angeführt hat, als Beweis gegen ihn verwenden und aus dem Unterschiede dieser Erzählungen von den sonstigen Berichten jener Zeit auf ihre Zuverlässigkeit schließen.

Einige evangelische Mitteilungen will Harnack als Wiedergabe wirklicher Begebenheiten stehen lassen; nur sollen es nicht Wunder, sondern natürliche Vorgänge sein. Er schreibt: „Daß die Erde in ihrem Lauf je still gestanden, daß eine Eselin gesprochen hat, ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben; aber daß Lahme gingen, Blinde sahen und Taube hörten, werden wir nicht kurzer Hand als Illusion abweisen." Dies sollen „von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen" gewesen sein. Denn „wir sehen, daß ein fester Wille und ein überzeugter Glaube einwirken auch auf das leibliche Leben" (S. 18 f.).

Merkwürdig! Wenn Harnack sich das Recht erwerben will, Jesu Verkündigung zu „reduzieren", dann behauptet er, des Herrn „geistige Anlage" sei „beschränkt" gewesen; wenn er aber Jesu Wunder auf nichts reduzieren will, dann meint er, Jesu „geistige Kraft" sei so groß gewesen, daß sie sogar Blinde sehend und Taube hörend gemacht habe. Wir halten dies doch für eine recht kühne Annahme.

Die übrigen Wunderberichte sollen „entstanden sein" „aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge", oder „aus Reden und Gleichnissen oder aus der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt", oder „aus dem Interesse, alttestamentliche Berichte er-

füllt zu sehen". Diese alle sind also — „entstanden". Und was Harnack nicht auf solche Weise erklären kann, das faßt er unter der Kategorie „Undurchdringliches" zusammen. Doch natürlich nicht um anzudeuten, es könnten vielleicht doch Wunder geschehen sein, sondern nur in dem Sinne, daß einigen Berichten gegenüber selbst seine natürliche Erklärungsgabe versagt.

Für diese Behandlung der Wunderthaten unseres Herrn beruft er sich auf — die Evangelien selbst: „Sehr beachtenswert ist es, daß Jesus selbst auf seine Wunderthaten nicht das entscheidende Gewicht gelegt hat, welches schon der Evangelist Markus und die anderen alle ihnen beilegen. Hat er doch klagend und anklagend ausgerufen: ‚Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht!' Wer diese Worte gesprochen hat, kann nicht der Meinung gewesen sein, der Glaube an seine Wunder sei die rechte oder gar die einzige Brücke zur Anerkennung seiner Person und seiner Mission; er muß vielmehr über sie wesentlich anders gedacht haben als seine Evangelisten. Und die merkwürdige Thatsache, die eben diese Evangelisten, ohne ihre Tragweite zu würdigen, überliefert haben: ‚Jesus konnte daselbst kein Wunder thun; denn sie glaubten ihm nicht', zeigt noch von einer anderen Seite her, wie vorsichtig wir die Wundererzählungen aufzunehmen und in welche Sphäre wir sie zu rücken haben." Prüfen wir die einzelnen, hier zu einem kompakten Knäuel vereinigten Fäden auf ihre Haltbarkeit hin!

Erstens: Die Evangelisten alle sollen eine wesentlich andere Auffassung von der Bedeutung der Wunderthaten Jesu vertreten haben als dieser selbst. Wir vermögen nicht zu fassen, woher man das wissen kann. Denn die *einzige* Quelle, aus der wir Jesum und seine „Meinung" kennen, sind die Evangelien. Und diese sind nicht unparteiische Darstellungen aus der Feder historischer Forscher, welche auch solches als Aussprüche Jesu mitteilten, was ihrer eigenen Anschauung widersprach. Sondern die Evangelisten halten Jesu Urteile, Worte und Thaten für absolut vollkommen, sprechen daher ihre *eigene* Meinung aus, wenn sie die *seinige* aussprechen. Wie soll da eine Divergenz zwischen ihnen und Christo ans Licht treten können? Anders würde es sein, wenn Harnack behauptet hätte, *ein* Evangelist habe eine von Jesu Meinung abweichende Ansicht gehegt und daher Jesu Gedanken entstellt. Denn *das*

würde aus der abweichenden Darstellung bei den anderen Evangelisten zu erkennen sein. Aber alle Evangelisten? Dies kann man nur dann annehmen, wenn man unter Mißachtung dieser einzigen Quellen sich Jesu Meinung aus eigenem Belieben konstruiert. Dann kann eine Divergenz zwischen den Evangelisten und Jesu konstruiert werden. Das aber dürfte nicht ein wissenschaftliches Verfahren sein.

Zweitens: Worin soll nach Harnack die Verschiedenheit des Urteils über die Wunder bestehen? Die Evangelisten sollen abweichend von Jesu ein „entscheidendes Gewicht" auf die Wunder gelegt und gemeint haben, der Glaube an diese sei „die rechte oder gar die einzige Brücke zur Anerkennung seiner Person und seiner Mission". Wir dagegen würden vielmehr sagen, in späterer Zeit habe man in Widerspruch zu der Meinung der Evangelisten den Wunderglauben so unrichtig beurteilt. Denn die Evangelisten denken anders darüber. Harnack bringt für seine entgegengesetzte Behauptung keinen einzigen Beweis. So können wir ihn nur positiv, etwa dadurch widerlegen, daß wir die Beurteilung der Wunder in dem Evangelium des Markus zu erkennen suchen, da Harnack dieses für das älteste hält und hervorhebt, „schon der Evangelist Markus" sei in dieser Beziehung irre gegangen.

In diesem ganzen Evangelium aber findet sich nicht eine einzige Stelle, welche aussagte, daß jemand durch Wunder zum Glauben gelangt sei. Als Wirkung der Wunder wird vielmehr ein Doppeltes angegeben: Die einen wundern sich, staunen, entsetzen sich und erzählen, was sie gesehen haben (so 1, 27; 2, 10; 4, 41; 5, 20 usw.); die anderen lästern deshalb, bitten Jesum, aus ihrer Gegend fortzugehen, ärgern sich an ihm, beschließen ihn zu töten (3, 22; 5, 17; 6, 3; 3, 6). Markus weiß also, daß man Jesu Wunder für Thatsachen halten und doch nicht seine Person und Mission anerkennen kann, daß also diese Wunder nicht „entscheidendes Gewicht" haben.

Sodann berichtet Markus mehrmals, Jesus habe das Ausposaunen seiner Wunderthaten untersagt. Folglich muß er angenommen haben, daß der bloße Wunderglaube nicht die rechte Brücke zum Heilsglauben sei. Wie er aber jenes Verbot verstanden hat, dürfte sich aus seiner anderen Mitteilung ergeben, daß Jesus sowohl den Besessenen als seinen Jüngern verboten habe, anderen zu sagen,

daß er der Messias sei. Obwohl er alle zu dieser Erkenntnis führen möchte, obwohl seine Freude groß ist, als seine Jünger zu diesem Glauben gekommen sind, so soll doch jeder selbständig dahin gelangen, nicht aber es anderen nachsprechen. Denn nur dann ist der Glaube ein echter und in der „Anfechtung" standhaltender. So ist auch der bloße Wunderglaube, wie ihn die Erzählungen von Augenzeugen schaffen können, nicht von entscheidendem Gewichte. Gerade das lehrt Markus, indem er berichtet, wie man trotz jenes wiederholten Verbots überall von seinen Wundern geredet und die Leidenden in Massen zu Jesu gebracht und ihn hoch gerühmt habe und dann doch schließlich über ihm „Kreuzige ihn" geschrien, ja auf Golgatha ihm höhnend seine Wunder vorgehalten habe.

Wodurch aber nach des Markus Auffassung die Anerkennung der Person und Mission Jesu bewirkt werden sollte, das erkennt man daraus, daß er Jesum seine Thätigkeit nicht mit Wundern beginnen läßt, sondern mit der Predigt vom „Reiche Gottes" und von der „Buße" und vom „Glauben", und daß er hierdurch eine dem Herrn sich anschließende Jüngerschar entstehen läßt (1, 14 ff.). Als dann allmählich diese Jünger zum Glauben an die Messianität Jesu aufgestiegen sind, sagt freilich Markus nicht eigens, was sie dahin geführt hat (8, 29). Aber der einzige Evangelist, der es uns nennt, Johannes, verweist nicht auf die Wunder des Herrn, sondern auf seine „Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 68 f.). So ist Harnacks Behauptung, alle Evangelisten legten den Wundern des Herrn eine zu entscheidende Bedeutung bei, nicht aufrecht zu erhalten.

Drittens: Jesus soll „wesentlich anders" über die Wunder „gedacht haben als seine Evangelisten". Natürlich muß Harnack so urteilen, wenn dem Herrn nur einige auffallende, doch ganz natürlich zugehende Heilungen gelungen, alle sonst von ihm berichteten Wunder gar nicht geschehen sein sollen. Wie hätte Jesus irgendwelches Gewicht darauf legen können, daß er einigen Leuten durch seine Willenskraft so half, wie es auch andere Menschen gekonnt haben! Er würde sich ja lächerlich gemacht haben, wenn er davon einen entscheidenden Eindruck erwartet hätte. Aber hat er denn wirklich auf seine Wunder kein Gewicht gelegt? Nur an zwei Aussprüche von ihm erinnern wir.

Harnack selbst verwertet (S. 39 f.) jene Antwort, die Christus dem im Gefängnis liegenden Johannes dem Täufer durch die zwei Jünger zukommen läßt. Er sagt sogar: „Nichts erhebender als die Antwort des Herrn". Wir meinen sagen zu müssen: Nichts lächerlicher als diese Antwort, falls Harnack richtig über die Wunderberichte urteilt. Denn der Herr behauptet darin nicht nur Lahme, Blinde, Taube, sondern auch Aussätzige geheilt, ja Tote auferweckt zu haben. Das waren doch wohl nicht mehr auffällige natürliche Heilungen, sondern schroffste Wunder. Und auf diese legt er ein solches Gewicht, daß Johannes aus ihnen erkennen soll, ob der, welcher sich durch solche Werke legitimiert, etwas anderes sein könne, als der Eine, nach dessen Kommen man „keines anderen mehr warten" soll.

Sodann, wie hat Jesus über die geurteilt, auf welche die seine Predigt begleitenden Wunder keinen Eindruck machten? Er hat erklärt, ihrer warte die denkbar schwerste Strafe: „Da fing er an, die Städte zu schelten, in welchen am meisten seiner Thaten geschehen waren, und hatten sich nicht gebessert: Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Wären solche Thaten zu Tyrus und Sidon geschehen, als bei euch geschehen sind, sie hätten vor Zeiten im Sack und in der Asche Buße gethan. Doch ich sage euch: Es wird Tyrus und Sidon erträglicher gehen am jüngsten Gericht denn euch. Und du Kapernaum, die du bist erhoben bis an den Himmel, du wirst in die Hölle hinuntergestoßen werden. Denn so zu Sodom die Thaten geschehen wären, die bei dir geschehen sind, sie stünde noch heutigen Tages. Doch ich sage euch: Es wird der Sodomer Lande erträglicher gehen am jüngsten Gerichte denn dir" (Matth. 11, 20 ff.). Solche Bedeutung spricht Jesus seinen Wundern zu.

Viertens: Harnack meint in einigen anderen Worten Christi lesen zu dürfen, daß Jesus kein Gewicht auf seine Wunder gelegt habe. Dies soll das „klagende und anklagende" Wort bezeugen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht". — Aber wie kann Harnack dieses Wort für beweiskräftig halten? Es steht ja nur in dem Evangelium Johannis (4, 48), das — wie wir belehrt worden sind — „als eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinne des Worts nicht benutzt werden darf" (S. 13). Und nun benutzt er selbst es so, ohne ein Wort der Rechtfertigung,

warum er in diesem Falle gegen das von ihm selbst aufgestellte Gesetz verstoße, ja ohne erkennen zu lassen, daß er nur den Johannes zu seinem Gewährsmanne hat!

Der Inhalt dieses Wortes Jesu stimmt natürlich aufs beste zu dem, was wir als Meinung der Evangelisten gefunden haben. Denn freilich sollte der nach dem Bilde Gottes erschaffene Mensch das Göttliche erkennen und anerkennen, sobald es ihm in der Verkündigung der Buße und des Glaubens durch Christum entgegentrat. Die Predigt von dem Reiche der Himmel, das mit ihm gekommen ist, sollte die für dieses Reich Geschaffenen mit unwiderstehlicher Gewalt zu dem Herrn hinziehen. Und das ist seine Anklage, daß dies bei vielen nicht der Fall ist. Nicht eher wandten sie sich ihm zu, als bis die leibliche Not in ihnen das Verlangen nach einer wunderbaren Hilfe durch den Herrn erweckt hatte. Denn dies ist nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle die Meinung jenes Wortes.

Wie aber soll das uns zeigen, „wie vorsichtig wir die Wundererzählungen aufzunehmen haben"? Soll daraus folgen, daß Jesus keine Wunder gethan, oder daß er ihnen keine Bedeutung beigelegt habe? Das ist ja unmöglich, weil Jesus, trotzdem er den Königischen so tadelte, doch ihm seine Bitte erfüllte und den Sohn wunderbar gesund machte. Der Evangelist aber, der beides berichtet, jenes Wort und diese That des Herrn, hat des Herrn Meinung richtig verstanden, nicht aber Harnack.

Fünftens: Noch ein anderes Wort aus den Evangelien führt Harnack an: „Jesus konnte daselbst kein Wunder thun; denn sie glaubten ihm nicht". Leider gibt er nicht an, wo er diesen Satz, den er mit Anführungszeichen citiert, gelesen hat. Wir bedauern sagen zu müssen, daß dieser Vers sich nicht im Neuen Testamente findet. Vermutlich hat Harnack im Banne seiner unrichtigen Ansicht von den Wundern des Herrn unwillkürlich und unbewußt sich die betreffende Stelle anders gestaltet, als sie lautet. Es muß Matth. 13, 58 gemeint sein: „Er that daselbst nicht viel Zeichen um ihres Unglaubens willen"; womit dem Sinne nach die Parallelstelle Mark. 6, 5 zusammenstimmt: „Er konnte dort kein Wunder thun, nur daß er wenige Kranke durch Handauflegung heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben". Er hat also auch dort

einige Wunder verrichtet, und der Grund, warum er nicht noch mehr Wunder that, lautet nicht: „sie glaubten ihm nicht", sondern: „ihr Unglaube verwehrte es ihm".

Um den sachlichen Unterschied zwischen diesen Bibelstellen und Harnacks angeblichem Citate zu erkennen, brauchen wir uns nur klar zu machen, was dieser mit dieser Stelle beweisen will. Sie soll zeigen, „in welche Sphäre wir die Wundererzählungen zu rücken haben". Diese sollen, soweit sie wirklich Geschehenes berichten, „von der geistigen Kraft Jesu gewirkte, überraschende Heilungen" darstellen. Denn „ein fester Wille und ein überzeugter Glaube wirken auch auf das leibliche Leben ein und rufen Erscheinungen hervor, die uns wie Wunder anmuten". Soll diese natürliche Wundererklärung richtig sein, so muß bei jeder derartigen überraschenden Heilung durch den Herrn auf seiten des Kranken ein überzeugter Glaube, er werde gesund werden, vorhanden gewesen sein; und wenn ein Kranker diese Überzeugung nicht hatte, so muß seine Heilung durch Jesum unmöglich gewesen sein. Wollte nun Harnack dies aus den Evangelien beweisen, so mußte er sich ein Wort wünschen, das besagte: Weil die Leute in Nazareth „ihm nicht glaubten", „konnte er daselbst kein Wunder thun".

Nun aber gibt es ein solches Wort nicht. Denn an jener Stelle heißt es erstens, er habe auch dort einige Wunder gethan, trotzdem sich hernach ihr Unglaube offenbarte. Und die Geheilten waren gerade „einige Sieche", also solche, deren Heilung Harnack auf ihren überzeugten Glauben zurückführen will. Und zweitens war die Ursache, warum er nicht noch mehr Zeichen that, nicht das bloße Fehlen eines zur Heilung erforderlichen überzeugten Glaubens (was die Worte: „denn sie glaubten ihm nicht" besagen könnten), sondern das Eintreten eines positiven Hindernisses: „ihr Unglaube" machte ihm unmöglich, in seiner Wunderthätigkeit fortzufahren. Die Evangelisten zeigen uns auch ausführlich, wie dies zu verstehen ist. Trotzdem die Bewohner Nazareths durch seine Predigt in ihrer Schule und durch die Heilung der Siechen „vor Staunen außer sich gerieten" und verwundert fragten: „Woher kommt diesem solche Weisheit und Thaten?", wollten sie doch nicht glauben. Sie verhärteten sich gegen die ihnen sich aufdrängende Erkenntnis. „Sie ärgerten sich an ihm", seine Worte und Thaten

waren ihnen nur zum Schaden. So würden sie auch nicht geglaubt haben, wenn er noch mehr Wunder vor ihnen verrichtet hätte, „und ob jemand von den Toten zu ihnen gekommen wäre" (Luk. 16, 31). Sie würden dadurch nur noch verstockter geworden sein. Dieser ihr positiver „Unglaube" machte dem Herrn die Fortsetzung seines Wunderthuns unmöglich. Und wie hier, so auch später den Juden gegenüber, die sich gegen die Predigt seiner Wunderthaten durch die Ausflucht deckten, er führe sie durch Hilfe Beelzebubs aus (Mark. 8, 12).

So ist die Verwertung jener Stelle durch Harnack unstatthaft. Aber auch seine ganze Ableitung der „auffallenden Heilungen" aus dem „überzeugten Glauben" der Patienten wird durch die betreffenden evangelischen Berichte über den Haufen geworfen. Durch die Thatsache, daß Jesu Wunder in der Regel Glauben voraussetzen, hat Harnack sich zu der Meinung verleiten lassen, bei den Leidenden werde solcher Glaube erfordert, während doch das Richtige nicht schwer zu finden ist. Denn mehr als einmal hat Jesus Kranke geheilt, ohne daß diese von dem Vorgange auch nur etwas wußten, und hat sie doch „um des Glaubens willen" geheilt: Anderer Glaube machte es ihm möglich. Dieser Anderen Glaube war entweder die starke Hand, die Gottes Hilfe anzog, oder war der schwache Keim, der durch das Wunder weiter entwickelt werden sollte. So heilte der Herr die irrsinnige Tochter des kanaanäischen Weibes und den Sohn des Königischen, ohne daß die Kranken ihn auch nur zu sehen bekamen, jene, weil der Mutter „Glaube so groß" war (Matth. 15, 26), diesen, weil der Vater „dem Wort, das Jesus zu ihm sagte, glaubte" (Joh. 4, 50). Daher ermuntert Jesus auch dann zum Glauben, wenn es sich gar nicht um Heilungen, sondern um andere Wunder handelt. Jairus hat ihn um Heilung seiner todkranken Tochter gebeten; er empfängt auf dem Wege die Todesnachricht; als Jesus das hört, spricht er zu dem Vater: Fürchte dich nicht, glaube nur! und gibt der Tochter das Leben zurück. Darum konnte der Herr in Nazareth einige Sieche heilen, weil jedenfalls solche da waren, denen derartige Machtthaten zur Stärkung ihres Glaubens dienten, nämlich seine Jünger; ebenso wie er die Tausende in der Wüste, trotzdem sie nichts weniger als ein Speisungswunder erwarteten, wunderbar sättigen konnte, weil sie durch seine „Worte des Lebens"

angezogen „drei Tage bei ihm verharret hatten", also Glauben zeigten.

Es liegt demnach in den Evangelien eine klare Anschauung über das Verhältnis von Wundern und Glaube vor. Der eigentliche Zweck dieser über dem natürlichen Verlaufe liegenden Thaten ist der von „Zeichen" zur „Bekräftigung" der neuen Lehre (Mark. 16, 20; vgl. Röm. 15, 18 f.). Sie sollen also nicht vor seiner Lehre oder ohne diese einen Erfolg erzielen; daher wird auch ihr Ausposaunen untersagt. Werden sie erbeten, so soll schon ein Anfang von „Glaube", von Vertrauen zu dem Herrn, vorhanden sein. Denn nur in diesem Fall ist zu erwarten, daß sie ihrem Zwecke dienen, durch Mehrung des Vertrauens zu ihm für seine Lehre empfänglicher zu machen. Hat aber diese — sei es in Verbindung mit Zeichen oder schon allein — zum Gegenteile, zur Erzeugung des positiven „Unglaubens", zur Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Ruf gedient, so kann Jesus kein Wunder thun, weil es unnütz oder gar schädlich sein würde. Denn obwohl seine Wunder nicht dazu bestimmt sind, Glauben zu erzeugen, so sind sie doch so eindringliche Zeugnisse für die Wahrheit seiner Lehre, daß wer sich ihnen widersetzt, damit furchtbare Verantwortung auf sich lädt.

Sechstens: Harnack selbst scheint zu fühlen, daß seine Verwertung jenes Wortes „denn sie glaubten ihm nicht" der in den Evangelien vertretenen Anschauung nicht entspricht. Aus dieser Verlegenheit hilft er sich durch die Bemerkung, die Evangelisten hätten die Tragweite der dort ausgesprochenen Thatsache nicht gewürdigt. Wir bekennen, das nicht zu verstehen. Ja, wenn es sich um ein Citat aus dem Munde des Herrn handelte, so wäre vielleicht die Annahme denkbar, daß sie seinen Ausspruch getreu wiedergegeben hätten, ohne ihn ganz zu verstehen. Aber sie berichten ja als ihre Meinung, der Unglaube jener Menschen habe ihm das weitere Wunderthun verwehrt. Folglich sind sie selbst der Überzeugung gewesen, daß dem Widerstreben gegen das Göttliche gegenüber des Herrn Macht und Liebe gleichsam lahmgelegt sei. Und dieselbe Anschauung, so haben wir gesehen, herrscht überall in den Evangelien vor. Demnach stehen Harnacks gesamte Ausführungen über Jesu Wunder in direktem Widerspruche zu allen vorhandenen historischen Quellen.

Wohl aber finden wir es durchaus berechtigt, wenn Harnack seinen Zuhörern aus allen Fakultäten vorhielt, „daß wir uns nicht hinter die evangelischen Wunderberichte verschanzen dürfen, um dem Evangelium zu entfliehen". „Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite." „Die Wunderfrage ist" (wir würden eingefügt haben: für manche unter Ihnen) „etwas relativ Gleichgültiges gegenüber allem anderen, was in den Evangelien steht" (S. 19). Denn nicht mit Wunderthun begann Jesus seine Thätigkeit, sondern mit dem Weckrufe: Thut Buße! Und viele Juden haben an seine Wundermacht geglaubt und sind doch nicht zum rettenden Heilsglauben gelangt.

Anderseits freilich ist es auch nicht anders möglich, als daß der, dem die seligmachende Wahrheit persönlicher Besitz geworden ist, bei normalem Fortschreiten zur Gewißheit der Wundermacht des Herrn gelangt. Denn wer entweder im Unglauben aufgewachsen ist oder seinen Kinderglauben wieder verloren hat, kommt in den Besitz des Heilsglaubens nicht ohne ein wunderbares Eingreifen des Herrn in seine natürliche Entwicklung. Der Kausalzusammenhang seines inneren Lebens muß eine „Durchbrechung" erleiden. Ist das geschehen, so ist ihm absolut gewiß, daß dieser ungeheuere Wechsel mit ihm nicht auf natürlichem Wege erfolgt ist. So steht ihm völlig fest, daß Wunder möglich sind. Und da er nun die erbarmende, suchende Liebe des Herrn aus Erfahrung kennt, erscheint es ihm nicht einmal mehr als auffallend, vielmehr als ganz natürlich, daß der Herr, als er zuerst selbst das selige Evangelium verkündigte, durch Wunder denen, die sich ihm zuwandten, das Glauben zu erleichtern gesucht hat.

Zur Erlangung solchen Glaubens können heute die neutestamentlichen Wunderberichte nur insofern etwas beitragen, als sie dem, der nach dem Heile schon ausschaut, die ernste Frage vorlegen, ob er den Mut besitze, all diese ersten Zeugen des Betruges oder der blinden Schwärmerei anzuklagen. Sie können die schon erwachte Aufmerksamkeit auf das Evangelium zu energischer Verfolgung des betretenen Weges anleiten. Mehr haben sie auch den ersten Lesern der Evangelien nicht leisten können. Ein Unterschied zwischen den ersten Christen und uns besteht nur insofern, als es damals etwas leichter war, eine historische Gewißheit von der Thatsächlichkeit jener

Wunderthaten zu erlangen. Hinsichtlich mancher dieser Ereignisse waren die Angaben in den Evangelien so genau, daß die Leser durch Erkundigungen an Ort und Stelle sich von der Richtigkeit überzeugen konnten. Durfte doch noch im Jahre 126 Quadratus in seiner dem Kaiser Hadrian überreichten Apologie des Christentums die Heiden darauf verweisen, daß Zeitgenossen noch einige der von Jesu Geheilten oder Auferweckten persönlich gekannt hätten: „Durch unseren Erlöser von Krankheit Befreite oder vom Tode Erweckte waren noch lange nach seinem Heimgang am Leben, einige davon haben sogar bis auf unsere Zeiten gelebt.“ *)

Sind wir demnach gegen jene ersten Christen in einem gewissen Nachteile, so sind doch auch seitdem andere Zeugnisse, die in den nach der Wahrheit und dem Heile verlangenden Herzen das Zutrauen zum Christentum mehren können, hinzugekommen, wodurch jener Nachteil reichlich ersetzt wird: Die Erfahrungen der Kirche, durch welche einerseits die Zuverlässigkeit der ersten Zeugen und ihrer Evangelien, anderseits die seligmachende Kraft des Evangeliums bestätigt worden ist. Der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, läßt zu allen Zeiten die Menschen genug sehen, daß sie, wenn sie nur wollen, zum Glauben gelangen können,**) zu dem Heilsglauben, der den rechten Wunderglauben in sich schließt, die Gewißheit, daß des Herrn Wundermacht jederzeit zur Wirkung unseres Heils zur Verfügung steht.

*) Eusebius h. e. IV. 4.

**) Das hier kurz Angedeutete hat Verf. näher ausgeführt in einer Predigt über „Sehen oder glauben“? in: Wilh. Walther, Gottes Liebe (Leipzig 1901), S. 89 ff.

4. Kapitel.

Hat Jesus Neues gebracht?

„Das Wesen des Christentums“ hat nur der erfaßt, der auch klar angeben kann, was es vor allen anderen Religionen voraus hat, was es durch seinen Eintritt in die Welt Neues gebracht hat. So fragt auch Harnack: „Was hat Christus Neues gebracht, was nicht schon längst verkündigt worden war?“ (S. 30.)

Diese Frage aber leidet an großer Unklarheit, weil das Wort „gebracht“ Verschiedenes meinen kann. Wir könnten darauf antworten: Nichts hat Jesus gebracht, was nicht schon längst verkündigt worden war. Wohl hat er unendlich Großes und völlig Neues gebracht, aber längst war im Alten Testamente geweissagt, daß es einst kommen werde. Gebracht hat er das Reich Gottes mit all seinen Gütern: Erlösung, Vergebung, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und damit Friede für das Gewissen, Kraft zu göttlichem Wandel, Lebensmut und Sterbensfreudigkeit. So aber meint Harnack seine Frage nicht. Wenn er von dem redet, was Jesus „gebracht“ habe, so denkt er nur an das, was Jesus „verkündigt“ hat. Redete man wohl früher von dem prophetischen, dem hohepriesterlichen und dem königlichen Amte Christi, so kennt er Jesum nur als Propheten. Alles, was er von dem Herrn zu sagen hat, faßt er in „die Verkündigung Jesu“ zusammen. Und in diesem Sinne fragt er, ob Jesus etwas Neues verkündigt habe.

Er wirft aber diese Frage nur auf, um sie als eine unstatthafte abzuschneiden: „Die Frage nach dem Neuen in der Religion

ist keine Frage, die von solchen gestellt wird, die in ihr leben" (S. 30). Wie? Soll all denen die Religion abgesprochen werden, die solche Frage gestellt haben? Hat nicht — auch nach Harnack — Christus selbst von dem Neuen geredet, das er gegeben habe, von einem „neuen Gebote"? Harnack fährt fort: „Was kann ‚neu' gewesen sein, nachdem die Menschheit solange vor Jesus Christus gelebt und soviel Geist und Erkenntnis erfahren hatte". Also wäre Christus zu spät gekommen? Würde er zu einer Zeit erschienen sein, wo die Menschheit noch weiter zurück war, dann hätte er sie noch etwas Neues lehren können? Nun ja: „Der Monotheismus war längst aufgerichtet, und die wenigen möglichen Typen monotheistischer Frömmigkeit waren längst hier und dort in ganzen Schulen, ja in einem Volke in die Erscheinung getreten."

Was will Harnack damit sagen? Wir nehmen ein paar andere Äußerungen von ihm hinzu: „Bezeichnet das Wort ‚Religion' nur einen leeren Fleck in unserem Innern, den jeder anders ausfüllt und mancher gar nicht bemerkt? Ich bin nicht dieser Meinung, bin vielmehr überzeugt, daß es hier im Tiefsten etwas Gemeinsames gibt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat" (S. 6). „Die Menschheit ist aus dem dumpfen Grunde der Natur aufgestiegen" (S. 43). „Es war ein ungeheurer Fortschritt in der Geschichte der Religion, es war eine neue Religionsstiftung, als einerseits in Griechenland durch Dichter und Denker, anderseits in Palästina durch die Propheten die Idee der Gerechtigkeit und des gerechten Gottes lebendig wurde und die überlieferte Religion umbildete. Die Götter wurden auf eine höhere Stufe erhoben und versittlicht; der kriegerische und unberechenbare Jehovah wurde zu einem heiligen Wesen, auf dessen Gericht man sich verlassen konnte, wenn auch in Furcht und Zittern" (S. 48 f.).

Das also ist Harnacks Ansicht: Der Mensch besitzt ein natürliches religiöses Bedürfnis, das zuerst nur wie ein dumpfer Naturgrund ist, dann aber sich zu größerer Klarheit emporringt. So gelangten sowohl die Heiden wie die Juden aus der Zerspaltung des Polytheismus endlich zum Monotheismus, aus der Dumpfheit unberechenbarer Götter zur Erkenntnis der Heiligkeit Gottes.

Der Glaube an Einen Gott soll also nicht am Anfange der Menschheitsgeschichte stehen, der Polytheismus soll nicht Entartung des Ursprünglichen sein. Auch die Religionsgeschichte soll rein natürliche Entwicklung sein, ein Sichemporringen aus der Götterdämmerung. Und das nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei den Juden. Eine Gottesoffenbarung soll es nicht geben. Wie Harnack der ihre Grenzen überschreitenden Naturwissenschaft unserer Tage die Wunder geopfert hat, so beugt er sich auch vor ihrer Idee von der aus dem dumpfen Naturgrunde sich allmählich emporarbeitenden Menschheit.

Eine ausführliche Prüfung dieser Anschauung wird der Leser nicht an diesem Orte erwarten. Doch möchten wir uns im Blick auf solche, die sich durch die zuversichtliche Sprache, mit der gegenwärtig derartige Behauptungen vorgetragen werden, imponieren lassen, ein paar Bemerkungen erlauben. Vor allem ist zu bedenken, daß es ein Irrtum ist, wenn man als selbstverständlich annimmt, der Fortschritt in der Religion laufe parallel mit dem allgemeinen Kulturfortschritte. Vielmehr wirkt unzweifelhaft die gesteigerte Kultur mit ihren Genüssen und dem Begehren und Jagen danach sehr oft schädigend auf die religiöse Stellung und trübt das religiöse Auge. So darf man nicht aus einem Fortschritt in der Ausbildung der menschlichen Anlagen und Kräfte und in der Organisation der menschlichen Gesellschaft auf einen gleichzeitigen Fortschritt in der Religion schließen. „Die Religion", hat Max Müller beobachtet, „hält keineswegs stets Schritt mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung." So bedarf es einer selbständigen Prüfung der religiösen Entwicklung.

Diese nun soll von der niedrigsten Form allmählich zur höchsten emporgestiegen sein. Doch, wenn dem so wäre, so müßte es sich auch geschichtlich nachweisen lassen. Nirgends aber ist in der Geschichte ein solcher Übergang von der niedrigsten Stufe zur höheren zu beobachten, ebensowenig wie man den so oft apodiktisch behaupteten Übergang eines Affen zu einem Menschen jemals beobachtet hat. Kein einziges Volk, das auf der untersten Stufe der Religion stand oder noch steht, hat, soviel wir wissen, jemals aus eigener Kraft zu der höheren aufsteigen können. Trat eine solche Erhebung ein, so war sie jedesmal nur ein Emporgezogenwerden durch andere Menschen, die schon höher standen. Umgekehrt können wir bei

keiner Religion einer reineren Gestalt die Entwicklung bis zu vermeintlich dumpfen Anfängen zurück verfolgen. Dagegen aber steht geschichtlich fest, daß gerade in der religiösen Entwicklung die stärksten Rückschritte und Depravationen vorgekommen sind. Diese Thatsache legt doch den Schluß nahe, daß auch die traurige Gestalt der für ursprünglich gehaltenen Religionsformen eben nicht ursprünglich, sondern erst durch Verderbnis so geworden ist. Auf Grund der geschichtlichen Thatsachen konnte Max Müller sagen: „Je weiter wir zurückgehen, je schärfer wir die früheren Keime der Religion prüfen, desto reinerer Auffassung der Gottheit begegnen wir."

Demnach besitzen wir auch ein wissenschaftlich begründetes Recht, bei der Auffassung des Apostels Paulus zu bleiben, daß der aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangene Mensch im Anfange seinen Gott kannte, daß erst durch die Sünde die „Verfinsterung" eingetreten, daß der reine Glaube erst durch Gottes Offenbarung wieder ermöglicht worden ist (Röm. 1, 21 ff.).

Harnack, der nur natürliche Entwicklung kennt, ist der Ansicht, zu Christi Zeiten habe der Menschheit nichts Neues mehr gebracht werden können, weil sie schon den Monotheismus „aufgerichtet" und die „möglichen Typen monotheistischer Frömmigkeit ausgebildet" hatte. Nach ihm käme es also nur auf den Glauben an Einen Gott an, und das Christentum wäre nicht einmal ein neuer Typus der monotheistischen Frömmigkeit? „Gewiß, was Jesus verkündigt, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es" (S. 30 f.). Und zum Beweise dafür, daß Jesus gar nicht mehr bringen konnte, als schon da war, erinnert er an zwei Worte des Alten Testaments, die nach seiner Meinung nicht „überboten werden" können (S. 30). Dann aber müßten wir doch den Christennamen und die Zählung unserer Jahre nach Christi Geburt aufgeben. Und wie sollen wir dann all die hochklingenden Lobeserhebungen, die dem Herrn durch Harnack gespendet werden, auffassen? Dürfte dieser sich beklagen, wenn ein Leser den Eindruck bekäme, daß das nur Rhetorik sei?

Das Urteil Christi über die Frage, ob er Neues gebracht habe, lautet entgegengesetzt. Mit einer Bestimmtheit und einer

Majestät, der sich zu widersetzen doch jedem Christen einfach unmöglich sein müßte, hat er von sich behauptet: „Hier ist mehr denn Salomo", „hier ist mehr denn Jona", und hat seinen Jüngern bezeugt: „Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr sehet. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr sehet, und haben's nicht gesehen, und hören, was ihr höret, und haben's nicht gehöret". Und von Kapernaum, das man „seine Stadt" nannte, weil sie so viele Worte seines Mundes hörte und so viele Thaten seiner Macht sah, hat er geurteilt: „Du bist bis an den Himmel erhoben worden" (Luk. 10, 15. 23 f.). In nichts brechen Harnacks Urteile vor diesen Erklärungen Christi zusammen.

Doch, Einen Ruhm läßt Harnack Christo: „Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt." „Nun aber brach (in Christi Predigt) die Quelle frisch hervor." — Aber danach wäre Christus nichts weiter als ein Reformator, welcher die Religion von „dem Zwitterhaften reinigte und auf sich selbst zurückführte". Doch, noch ein Zweites soll Jesu Verkündigung von der seiner Zeitgenossen, der Pharisäer, unterschieden haben: „Das andere war die Kraft. Pharisäische Lehrer hatten . . . herrliche Worte gesprochen; sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber, was hatten sie damit ausgerichtet? . . . Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich. Worte thun es nicht" (S. 31). Nun, lassen wir die Frage noch beiseite, ob Jesus nicht mehr zu sagen wußte, als die Pharisäer, so können wir Harnack freudig zustimmen: „Worte thun es nicht!" All die Worte des Alten Testaments, auch das von Harnack für unüberbietbar erklärte: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott" — solche Worte gaben wohl das hohe Ziel an, das dem Menschen gesteckt ist. Woher aber sollte die Kraft kommen, sie zu erfüllen? Nicht das heilt den Kranken, wenn man ihm „sagt", was für eine Veränderung mit seinem Befinden vor sich gehen muß, sondern nur das, wenn man ihm möglich macht, das zu thun, was er jetzt nicht kann, reichliche und kräftige Nahrung zu sich zu nehmen, sich in freier Luft zu be-

wegen usw. Das eben ist das Neue, was wir Jesu Christo verdanken: Was kein Pharisäer und kein noch so schönes Gebot zu geben vermochte: Kraft, das Gebotene zu erfüllen!

Doch würde dem Harnack keineswegs zustimmen. Denn er setzt die Kraft, die er an der Verkündigung Jesu rühmt, in etwas ganz anderes: „Worte thun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht. Er aber predigte gewaltig" (S. 31). Nicht mehr also weiß er von Jesu zu sagen? Muß der Herr denn nicht diesen Ruhm mit sehr vielen andern Predigern teilen? Hat nicht auch ein Petrus am Pfingsttage mit seiner Verkündigung Tausende erschüttert und eine umwandelnde „Kraft" ausgeübt? Stand nicht auch bei den Predigten eines Bernhard von Clairvaux, eines Berthold von Regensburg, eines Luther die Kraft der Persönlichkeit hinter den Worten? Und was soll dann Christus noch für uns sein? Wir können ihn ja nicht mehr predigen hören, daß die Kraft seiner Persönlichkeit auf uns wirkte.

Oder sollten wir aus den vielfach so kurzen Mitteilungen, die uns die Evangelien von seiner Verkündigung aufbewahrt haben, eine solche bezwingende Gewalt spüren können? O gewiß, wir fühlen sie; aber nicht, weil eine kraftvolle Persönlichkeit dahinter gestanden hat, sondern weil der Inhalt uns das Herz bewegt. Und was uns dann ganz anders als alle alttestamentlichen Worte ergreift, das ist eben das Neue, das vielleicht schon im Alten Testamente verheißen war, hier aber als Erfüllung, als uns geltende Realität vor uns steht und das Herz bedrängt. Das sind Worte wie diese: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken"; „wer zu mir kommt, den will ich nicht hinausstoßen"; „daß ihr aber wißt, daß des Menschen Sohn Macht habe, Sünden zu vergeben auf Erden: Sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben"; „niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Freunde"; „des Menschen Sohn ist gekommen, nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele". Gott sei Dank, wir haben an Christo mehr als einen kraftvollen Prediger des schon vor ihm Vorhandenen!

Später freilich scheint Harnack — wir wissen den Wider

spruch bei ihm nicht zu lösen — doch an Jesu Verkündigung noch etwas Besonderes zu sehen: „Indem Jesus so (wie Johannes der Täufer) predigte, wurde es eine frohe Botschaft. Nichts ist sicherer in der Überlieferung von ihm, als daß seine Verkündigung ein ‚Evangelium' war und als eine selige und freudenbringende Botschaft empfunden wurde" (S. 32). Er führt dazu die beiden Stellen Luk. 4, 18ff. und Matth. 11, 28ff. an. Und ohne Zweifel war Jesu Verkündigung ihrem spezifischen Inhalt und ihrer Tendenz nach nichts anderes als eine freudebringende Kunde. Wer sie anders auffaßt, hat sie nicht gefaßt. Dann aber, dann sind jene alttestamentlichen Worte doch durch ihn „überboten" worden. Denn es hat durchaus nichts Freudebringendes, wenn „dem Menschen gesagt wird, was gut ist und der Herr von ihm fordert". Worin hat nun dieses „Selige" der Verkündigung Jesu bestanden? Worin hat in Wirklichkeit die „Kraft" seiner Predigt bestanden, diese Kraft, die auch der Apostel Paulus dem nun von ihm gepredigten Evangelium beilegt, wenn er sagt, es sei „eine Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben" (Röm. 1, 16)? Das weiß Harnack offenbar nicht. Er nennt es: „Jesus verkündigte den lebendigen Gott und den Adel der Seele" (S. 33). Als hätte nicht schon das ganze Alte Testament den lebendigen Gott verkündigt, als wäre der Adel der Seele nicht schon in dem Einen Worte des Gesetzes ausgesprochen, daß der Mensch den lebendigen Gott lieben soll. Harnack erkennt aus dem ganzen Tone des Neuen Testaments, daß es sich um etwas Herrliches und Neues handeln müsse; was dieses aber ist, vermag er nicht zu finden.

Und doch liegt es schon in dem Thema der ersten Verkündigung Jesu so klar vor Augen: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Weil schon Johannes der Täufer dasselbe predigte, wird auch dessen Verkündigung eine „Evangeliumspredigt" genannt (Luk. 3, 18), oder wie Luther sachlich nicht unrichtig übersetzt hat: Er verkündigte ihnen das Heil. Johannes spricht auch klar genug aus, seit wann das Reich Gottes nahe sei: „Es kommt einer nach mir, der ist stärker denn ich, dem ich nicht genugsam bin, daß ich mich vor ihm bücke und die Riemen seiner Schuhe auflöse. Ich taufe euch mit Wasser, aber er wird euch mit dem heiligen Geiste taufen" (Mark. 1, 7f.). Als aber dieser gekommen war, rief

er den Menschen lockend und mahnend zu: „Kommet her zu mir alle!" Liegt hier nicht „das Evangelium im Evangelium", wonach Harnack sucht, deutlich genug uns vor? „Das Himmelreich!" Auf Erden vorhanden, seitdem Jesus da ist. Das Himmelreich mit seinen ewigen Gütern, Vergebung der Sünden und heiligem Geiste, geöffnet zum Eintritte für jeden, der zu Jesu Christo kommt.

Wie ist es nur möglich, daß Harnack das nicht findet und daher meinen kann, Jesus habe nichts Neues gebracht? Weil er bei Konstruktion der Verkündigung Jesu nicht wissenschaftlich zu Werke geht. Wer die Evangelien mit einiger Aufmerksamkeit liest, dem wird ein Dreifaches auffallen, das ihn zu der Einsicht zwingt, 1. Jesu eigentliche Lehre müsse bestimmt von ihren *Voraussetzungen* unterschieden werden, 2. ein Mißverstehen des von ihm verkündigten Neuen sei nur dann zu vermeiden, wenn man nicht übersehe, *an wen* der Herr sich jeweilig wendet, 3. man müsse genau darauf achten, welches der eigentliche *Zielpunkt* seiner Unterweisung ist.

Mit anderen Worten: Erstens, vieles, ja quantitativ das meiste von dem, was die drei ersten Evangelien von seiner Verkündigung aufgezeichnet haben, ist in Wirklichkeit nichts Neues, vielmehr von ihm selbst als Wiederholung des vor ihm schon Bekannten bezeichnet worden: „Wie stehet im Gesetz geschrieben?" „Darin hanget das ganze Gesetz und die Propheten." „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen." „Gehet hin und lernet, was das sei: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer" usw. Was folgt aus dieser Beobachtung für den, der Jesu Evangelium darstellen will? Wenn etwa Heiden die Predigt eines unter ihnen aufgetretenen Missionars charakterisieren wollen, werden sie dann das betonen, was man unter ihnen schon längst gewußt, nur freilich „unrein und schwächlich" gekannt hat? Werden sie nicht das hervorheben, was er *Neues* predigt? Der Lehre Jesu gegenüber verfährt Harnack umgekehrt: Das meiste von dem, was er als Jesu Verkündigung vorführt, ist solches, das man schon vor Christo wissen konnte.

Zweitens, unter dem, was nach den Evangelien Jesus gelehrt hat, ist vieles für *alle* und damit vorwiegend im Blick auf die der göttlichen Wahrheit noch Fernstehenden, anderes dagegen nur für seine *Jünger* gesagt. Immer wieder wird dieser Unterschied betont:

„Da fing Jesus an zu reden zu dem Volk“; „er sprach aber zu den Pharisäern“; „diese zwölf sandte Jesus und sprach“; „er nahm zu sich die zwölf Jünger besonders auf dem Wege und sprach zu ihnen“; „ich sage euch aber, meinen Freunden, . . .“ usw. Wenn der Herr so ausschließlich zu seinen Jüngern redet, so wird ein zwiefacher Grund angegeben: Entweder können nur sie schon ihn verstehen (z. B. Matth. 13, 11), oder was er sagt, gilt nur von ihnen (z. B. Luk. 12, 4). Wer nun diese verschiedenen Reihen von Aussagen unter einander mengt, muß den Herrn falsch verstehen. Wer etwa das, was der Herr nur von seinen Jüngern sagt, so verwertet, als wäre es von allen Menschen gesagt, muß Jesu Verkündigung völlig entstellen. So aber verfährt Harnack.

Drittens, bei der Unterweisung seiner Jünger, also vorwiegend bei der Mitteilung des Neuen, hält Jesus nach den Evangelien einen Stufengang inne: „Von der Zeit an fing Jesus an und zeigte seinen Jüngern . . .“ Was ist nun der Zielpunkt, was sind die Höhepunkte seiner Verkündigung? Etwa das, was er gleichsam nur propädeutisch als die Anfangsgründe, oder aber das, was er nach Überwindung der Vorstufen vorgetragen hat? Ohne Zweifel doch das letztere. Harnack aber beachtet diesen Unterschied gar nicht, oder richtiger gesagt: Er berücksichtigt ihn bei der eigentlichen Darstellung der Verkündigung Jesu nur in der Weise, daß er das zuletzt von dem Herrn Gelehrte, die Zielpunkte, unberücksichtigt läßt.

Wir möchten annehmen, einem Plato, einem Seneca, einem Kant gegenüber würde niemand so unwissenschaftlich verfahren. Und doch, wie gering würde dann der Schade sein, wie bald würden alle Kenner der Philosophie die daraus sich ergebende Entstellung erkennen! Was aber kann damit angerichtet werden, wenn man in einem auch für Laien bestimmten Buche die Verkündigung Jesu auf solchem Wege konstruiert! Es wird sich dies im einzelnen ergeben, wenn wir nun von Harnack „die drei Kreise“ uns vorführen lassen, in die nach ihm die Predigt Christi gefaßt werden kann. „Jeder Kreis“, sagt er, „ist so geartet, daß er die ganze Verkündigung enthält; in jedem kann sie daher vollständig zur Darstellung gebracht werden: Erstlich, das Reich Gottes und sein Kommen, zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“ (S. 33).

---

5. Kapitel.

Das Reich Gottes.

„Zwei Pole“ soll Jesu Verkündigung des Reiches Gottes nach Harnack umfassen: „An dem einen Pole erscheint das Kommen des Reichs als ein zukünftiges, und das Reich selbst als eine äußere Herrschaft Gottes; an dem anderen erscheint es als etwas Innerliches und es ist schon vorhanden, hält bereits in der Gegenwart seinen Einzug“ (S. 34). Den ersten Gedanken verwirft Harnack gänzlich. Doch entschuldigt er Jesum, daß dieser noch die „Vorstellung von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Teufelsreich“ gehabt habe, „von ihren Kämpfen und dem zukünftigen letzten Kampf“, daß er „am Schlusse des Dramas sich selbst zur Rechten seines Vaters“ gesehen habe. Denn, sagt er, „diese Vorstellung teilte er einfach mit seinen Zeitgenossen. Er hat sie nicht heraufgeführt, sondern er ist in ihr groß geworden und hat sie beibehalten. Die andere Anschauung aber, daß das Reich Gottes nicht ‚mit äußerlichen Gebärden‘ kommt, daß es schon da ist, sie war sein wirkliches Eigentum“ (S. 35). Wir müssen gestehen, daß uns die Formulierung dieses Gegensatzes nicht gelungen zu sein scheint. Die eine Vorstellung soll er vorgefunden, beibehalten, geteilt haben, nur die andere soll sein wirkliches Eigentum gewesen sein? Das sind doch nicht Gegensätze. Denn auch eine solche Ansicht, die ich durch andere gehört habe, kann, wenn ich sie teile, mein wirkliches Eigentum sein. Ist nicht etwa Harnack in der Meinung, daß Luther Reformator sei, „groß geworden“, teilt er sie nicht mit

anderen, und ist sie nicht doch auch seine persönliche Überzeugung? Genug, damit daß auch Jesu Zeitgenossen von dem Reiche Gottes als in der Zukunft aus Gottes Macht eintretend redeten, kann man nicht Jesu ähnliche Gedanken als nur beibehalten, also als ohne Gewicht für uns verdächtigen.

Und hat denn der Herr seine Vorstellung von dem zukünftigen Gottesreiche wirklich „einfach mit seinen Zeitgenossen geteilt", so daß wir, die wir in einer anderen Zeit stehen, sie als einen Bestandteil seiner durch den „geschichtlichen Zusammenhang" verursachten Beschränktheit beiseite legen müßten? Sagt denn nicht Harnack selbst: „Abgeschnitten hat er nur die irdischen, politisch-eudämonistischen Hoffnungen" (S. 34)? Nicht also „beibehalten" hat er die vorgefundene Idee, sondern revidiert und korrigiert; auch nicht nur *ein wenig* modifiziert. Denn gerade die „eigensüchtigen Erwartungen seines Volks", denen Jesus in seiner Predigt vom Gottesreiche widersprach, waren für die meisten seiner Zeitgenossen das Allerwichtigste, waren ihnen das Eine, um deswillen sie für dieses Reich schwärmten. Hätte er diese Vorstellung einfach „beibehalten", so hätten sie ihn nicht gekreuzigt. So hätte er auch nicht soviel Mühe mit seinen Jüngern gehabt, die mit ihrem Volke so ganz andere Gedanken über das Reich Gottes hegten als er.

Doch Harnack meint aus den Evangelien selbst nachweisen zu können, daß die Vorstellung von dem zukünftigen Reiche Gottes nicht Jesu wirkliches Eigentum gewesen sei: „Wer wissen will, was das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu bedeutet, der muß seine *Gleichnisse* überlesen und bedenken. Da wird ihm aufgehen, um was es sich handelt. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen ... Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung" (S. 36).

Nun, *wenn* es sich wirklich so verhielte, wenn in den Gleichnissen es sich nur „um Gott und die Seele handelte", wie Harnack sagt — sollen um deswillen plötzlich all die vielen anderen Aussprüche Jesu nichts mehr gelten, die von dem zukünftigen Kommen des Gottesreichs in Herrlichkeit reden? Und was hört der, der die Gleichnisse wirklich „überliest und bedenkt"? Wir trauen unseren

Augen nicht, wenn wir Harnack behaupten sehen: „Nehmen Sie welches Gleichnis Sie wollen . . ., nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott" (S. 36). Gewiß, von „Fürstentümern" redet Christus nicht in den Gleichnissen, denn — davon hat er auch sonst nicht geredet, weder im eigentlichen, noch im übertragenen Sinn. Aber von Engeln, Teufeln, äußerlicher Zukunftshoffnung? Denkt Harnack gar nicht an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24 ff. u. 36 ff.)? Da lesen wir vom Teufel, von dem Ende der Welt, von den Engeln, vom Hineingeworfen werden in den Feuerofen, wo Heulen und Zähneklappen sein wird, von dem Leuchten der Gerechten gleich der Sonne in ihres Vaters Reich. Oder das Gleichnis von dem Netz und den Fischen, wonach „am Ende der Welt die Engel ausgehen und die Bösen von den Gerechten scheiden und sie werfen werden in den Feuerofen, da wird sein Heulen und Zähneklappen" (Matth. 13, 49).

Selbstverständlich werden wir nicht so thöricht sein, jeden bildlichen Ausdruck, den der Herr zur Darstellung der endlichen Entscheidung verwendet, buchstäblich zu verstehen. Wenn es etwa heißt, seine Jünger sollten auf Stühlen sitzen und die Stämme Israels richten, so werden wir nicht annehmen, Christus habe dabei sich ein wirkliches Sitzen und Stühle vorgestellt; wir werden also nicht wie Harnack zu diesen Worten des Herrn sagen: „So anschaulich, so ganz in den Vorstellungen seiner Zeit stand alles vor ihm" (S. 34). Vielmehr werden wir uns etwa daran erinnern, daß selbst Harnack von einem Sitzen Gottes redet (S. 43). Daher kann man auch verschiedener Ansicht darüber sein, wie weit diese „dramatische" Schilderung des Endes wörtlich zu verstehen ist. Aber die „prophetische Ankündigung des Gerichtstages" überhaupt läßt sich von Jesu Verkündigung nimmermehr abschneiden. „Für uns", meint freilich Harnack, „sind das heute schwer zu vereinigende, ja fast unüberbrückbare Gegensätze, das Reich Gottes einerseits so dramatisch und zukünftig zu fassen, und dann doch wieder zu verkündigen: ‚es ist mitten unter euch', es ist eine stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen" (S. 35). Wir dagegen sind der Überzeugung, daß die Brücke zwischen diesen „Gegensätzen" in demselben

Augenblicke gefunden ist, wo man das jetzt schon vorhandene Reich Gottes richtig erfaßt hat, ja, daß man dieses gar nicht ohne die „Zukunftshoffnung“ erfassen kann. Denn ist eine „stille Gottesmacht“ auf Erden wirksam, soll diese aufgenommen, kann sie abgewiesen werden, so tritt eine Scheidung unter den Menschen ein, verborgen für unser Auge, aber den denkbar größten Unterschied darstellend. Es kann aber keinen schärferen Selbstwiderspruch geben, als diese Weltzeit, wo die Glieder des heiligen Gottesreichs um dieser ihrer Hoheit willen verachtet, zurückgesetzt, verfolgt werden, und die Feinde dieses Reiches und damit Gottes selbst das große Wort führen, glänzen und herrschen dürfen. Es muß, so gewiß die Wahrheit nicht ewig verdeckt bleiben kann, muß einmal „offenbar werden“, was vor Gott groß und was nichts ist. Es muß einmal die eingetretene innerliche Scheidung unter den Menschen auch äußerlich vollzogen werden. Die jetzige „stille Gottesmacht“ und das zukünftige offenbare Gottesreich verhalten sich zu einander wie Anfang und Abschluß, wie Saat und Ernte, wie verborgenes Keimen und offensichtiges Hervorbrechen.

Bei Besprechung der Predigt Johannis des Täufers hat Harnack die Frage aufgeworfen: „Warum dieser ganze Apparat von dem Kommen des Gerichtstages, von der Axt an den Wurzeln der Bäume, von dem Feuer, das verzehren wird, und dgl.?“ und hat geantwortet: „Nur die als Gedankengebilde konstruierte Religion entbehrt der entscheidenden Zuspitzung auf das Ende; die thatsächliche Religion ist ohne sie nicht zu denken“ (S. 28). Nun denn, weil Christus „thatsächliche Religion“ gebracht hat, so muß er auch seine Predigt vom Reiche Gottes auf das Ende zugespitzt haben, auf die endliche Offenbarung dieses Reichs und seines Königs und seiner Glieder „in großer Macht und Herrlichkeit“.

Während Harnack hiervon nichts wissen will und Jesu nachrühmt, daß bei diesem die Vorstellung „eines jetzt beginnenden innerlichen Kommens des Reichs“ „die übergeordnete“ gewesen sei, behauptet er, „diese Betrachtung sei in der Folgezeit von den Jüngern Jesu nicht festgehalten worden“; „man fuhr vielmehr fort, von dem Reiche als etwas lediglich Zukünftigem zu sprechen“ (S. 39 f.). Danach müssen wir Harnacks Bibelkenntnis für nicht genügend halten. Denn von nichts Zukünftigem, sondern

von etwas Gegenwärtigem und Innerlichem redet St. Paulus, wenn er schreibt: „Das Reich Gottes ist nicht Essen oder Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17), und: „Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft" (1. Kor. 4, 20).*)

Zwischen den Polen ‚Gerichtstag' und ‚innerliches Kommen' soll nach Harnack noch „eine besonders wichtige Aussage" liegen: „Das Kommen des Reiches Gottes bedeutet die Zerstörung des Reichs des Teufels und die Überwindung der Dämonen" (S. 37). Deshalb flicht Harnack „einen kleinen Exkurs" über die in den Evangelien berichteten Heilungen von Besessenen ein. Er meint: „Nichts berührt uns in den Evangelien fremder als die Dämonengeschichten. Mancher unter uns lehnt jene Schriften schon deshalb ab, weil sie solche unverständige Dinge berichten". Dies möchte er verhüten.

In diesem Wunsche treffen wir mit ihm zusammen. Wenn auch keineswegs allein, so dürften doch vor allem viele Mediziner auf dem Standpunkte stehen, daß sie von dem ganzen Christentum nichts wissen wollen, solange ihnen nicht die Konzession gemacht wird, daß es keine Besessenheit geben könne. Eine solche Stellung können wir nur tief bedauern. Wie nebensächlich ist doch diese Frage im Vergleiche zu den furchtbar ernsten und eine ewige Entscheidung fordernden Wahrheiten des Christentums! Wie ist es möglich, um jenes Einen Punktes willen alles abzulehnen! Welches Urteil würden wir über den fällen, der an der medizinischen Wissenschaft irgend etwas Nebensächliches auszusetzen hätte, der sich etwa mit der Vivisektion nicht befreunden könnte und darum von keinem Arzt etwas wissen wollte? Man kann antworten, dieser Thor werde doch schon zum Arzte senden, wenn er krank sei. Nun denn: das Christentum verkündigt uns, daß wir einer Heilung bedürfen, wenn wir nicht verloren sein wollen. Wer Verlangen nach ewiger Genesung hat, läßt einfach beiseite, was ihm dunkel oder unsym-

*) Danach ist auch das zu berichtigen, was Harnack S. 111 f. nach Wellhausen über die „Verwandlung des Evangeliums vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo" aussagt.

pathisch ist, und hält sich an das, was ihn angeht, was ihm helfen kann. Wohl halten wir es für Pflicht, vor solchen, die sich an der Erwähnung des Teufels oder der Besessenheit stoßen, möglichst von diesem ganzen dunklen Gebiete zu schweigen. Wenn das Neue Testament ohne jede Zurückhaltung davon redet, so wurde es eben damals von niemand bezweifelt. Heute dagegen, wo sich manche dadurch hindern lassen, das Heil, das auch auf sie wartet, gar nicht zu suchen und zu finden, dürfte zunächst liebevolles Schweigen am Platze sein. Anderseits freilich müssen wir auch denen, die um dieser Frage willen dem ganzen Christentum den Rücken kehren, frei vorhalten, daß sie noch keinen Durst nach dem Wasser des Lebens fühlen können.

Harnack schlägt einen anderen Weg ein, um über diesen Anstoß hinüberzuhelfen. Er sagt: „Die Vorstellung der ‚Besessenheit‘ war (zu jener Zeit) überall eine geläufige, ja sogar die damalige Wissenschaft faßte einen großen Kreis krankhafter Erscheinungen so auf“. Es waren in Wirklichkeit „Gemütskrankheiten“, „Nervenkrankheiten“, „Geisteskrankheiten“. „Die Evangelien nehmen nur an den allgemeinen Zeitvorstellungen teil“ (S. 38). Und der Herr selbst? „Jesus erkannte in ihnen die Macht des Übels und des Bösen“, antwortet Harnack.

Wir glauben uns mit dem Gesagten begnügen zu sollen. Denn nach unserer Meinung vermag unsere Zeit, die alle Erscheinungen auf rein mechanischem Wege erklären und von einer unsichtbaren Welt nichts wissen will, über so schwierige Fragen absolut nicht zu urteilen. Wer der unerschütterlichen Überzeugung ist, daß ein Eingreifen aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare unmöglich ist, wer eine Geisterwelt nicht zugibt, der muß natürlich auch jeden Einfluß, der sich nicht auf sichtbare oder meßbare Faktoren zurückführen ließe, völlig leugnen. Dem gegenüber kann man nur ebenso schweigen, wie man in Zeiten großer politischer Erregung gewisse Fragen einfach unerörtert läßt, weil darüber bei der völligen Verschiedenheit der Grundanschauungen derzeit doch keine Übereinstimmung erzielt werden kann.

Sehr eigentümlich jedoch erscheint uns das, was Harnack über die Heilung solcher „Besessenen“ oder Dämonischen darlegt: „Durch die wunderbare Gewalt über die Seelen derer, die ihm ver-

kranken, bannte Jesus die Krankheit" (S. 38). Aus der Überzeugung dieser Nervenkranken, daß Jesus ihnen helfen werde, erklärt er die in den Evangelien berichteten Heilungen. Aber dazu stimmen die evangelischen Darstellungen durchaus nicht. Niemals wird von diesen Kranken berichtet, daß sie ihm vertraut hätten. Vielmehr wird bisweilen ausdrücklich mitgeteilt, daß sie vorher nichts von ihrer Heilung gewußt haben (z. B. Mark. 7, 29), oder daß sie gar nicht geheilt sein wollten (z. B. Mark. 9, 20; Luk. 8, 28). Danach ist Harnacks Erklärungsversuch unmöglich.

Sodann sucht er einleuchtend zu machen, warum damals so manche „Geisteskranke" sich für „besessen" hielten. Er sagt: „Weil die Erscheinungen so gedeutet wurden, daß eine böse geistige Macht von dem Menschen Besitz ergriffen habe, nahmen die Gemütskrankheiten Formen an, wie wenn wirklich ein fremdes Wesen in die Seele eingedrungen sei". „Die Theorie und der Glaube" sollen „suggestiv" gewirkt und „Dämonische erzeugt haben", wie es auch später noch Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch geschehen sei. Über die Bekämpfung dieser „Besessenheit" sagt er dann: „Wo nun solche Formen von Geisteskrankheiten auftreten, ist heute noch wie damals das beste Mittel, ihnen zu begegnen, das Wort einer kräftigen Persönlichkeit. Sie vermag den „Teufel" zu bedrohen, zu bezwingen und so den Kranken zu heilen".

Also: „heute wie damals"! Was Jesus gethan, können viele andere auch thun! „Die Heilung der Besessenen" hat Jesus als „einen Teil seiner Heilandsthätigkeit" angesehen. Dasselbe jedoch vermögen noch heute „kräftige Persönlichkeiten". So teilt der Herr wenigstens einen Teil seiner Heilandsthätigkeit mit vielen anderen!

„Heute wie damals" soll diese Form der Geisteskrankheit, die Besessenheit, heilbar sein. Dann würde es jedenfalls dringend zu wünschen sein, daß alle Geisteskrankheiten in unserer Zeit die „Form" der Besessenheit annähmen, daß man alle oder doch möglichst viele dieser beklagenswerten Kranken zu der Einbildung bewegen könnte, sie seien besessen. Denn alsdann bedürfte es nach Harnack ja nur einer kräftigen Persönlichkeit, um sie zu heilen. Und wirklich lesen wir bei Harnack, daß das nicht schwer zu erreichen sei: „Gesetzt den Fall, unsere heutige Wissenschaft würde erklären, daß ein großer Teil der Nervenkrankheiten aus Besessenheit

stamme, und diese Erklärung verbreitete sich durch die Zeitungen im Volk, so würden wir bald wieder zahlreiche Fälle erleben, in denen Gemütskranke wie von einem bösen Geist ergriffen zu sein scheinen und glauben" (S. 38). Sollte unter diesen Umständen die medizinische Wissenschaft nicht für erlaubt, ja geboten halten, eine derartige Erklärung abzugeben? Für Verbreitung im Volke würden zweifelsohne die Zeitungen schon sorgen. Die Frage, ob eine solche Unwahrheit erlaubt sei, wird doch nicht ein Hindernis sein, da doch auch die meisten Theologen, Geisteskranke zu deren Bestem zu täuschen, für Pflicht halten. Wenn dann die Erklärung der medizinischen Wissenschaft gar dahin lautete, daß nicht nur „ein großer Teil der Nervenkrankheiten", sondern sie alle „aus Besessenheit stammen", dann wäre zu hoffen, daß nicht nur in „zahlreichen Fällen", sondern so gut wie ausnahmslos alle diese Bedauernswerten sich für besessen hielten und damit heilbar würden. Und damit hätte sich Harnack auf psychiatrischem Gebiet ein unsterbliches Verdienst erworben.

Wir übergehen die weiteren mannigfachen eigentümlichen Darlegungen Harnacks bei seiner Besprechung der Verkündigung Jesu vom Gottesreiche, um sogleich den Hauptmangel in seiner Darstellung derselben hervorzuheben. Er bestimmt „den Kern in der Predigt vom Reiche": Es ist nicht ein Produkt des natürlichen Lebens, es ist ein rein religiöses Gut, es ist das Wichtigste, was ein Mensch erleben kann. Daß Harnack dabei von der „Zukunftshoffnung" völlig schweigt, ist ja nach dem oben Gehörten begreiflich, da er den Kern von der Schale befreien will. Aber das ist doch sehr auffallend, daß er den Bringer und König dieses Reiches mit keinem Wort erwähnt.

Gehört denn nicht dieses beides unzertrennlich zusammen, der König und das Reich? Hofften nicht darum die Juden auf einen Messias, d. h. König, weil sie von ihm das Reich Gottes erwarteten? Konnte ein Jude von dem Nahesein des Gottesreiches hören, ohne sofort nach dem Könige zu fragen? Als Johannes predigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen", meint er alsbald der Annahme wehren zu müssen, daß er selbst der Messias

sei (Luk. 3, 15 f.; Mark. 1, 7 f.). Da er im Gefängnis liegend zwei seiner Jünger zu dem Herrn sendet, formuliert er seine Frage, ob das Reich Gottes da sei, so: „Bist du, der da kommen soll oder sollen wir eines andern warten?“ Jesus aber bezeichnet in Anknüpfung an diese Frage Johannes den Täufer als den vom Propheten (Mal. 3, 1) geweissagten Gottesboten, der dem Messias den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10). Schon die ersten Besessenen, die mit Jesu in Berührung kommen, nennen ihn den „Heiligen Gottes“, den „Sohn Gottes“, d. h. den Messias (Mark. 1, 24; 3, 11). Als Petrus dasselbe erkannt hat, preist der Herr ihn dafür selig (Matth. 16, 17) u. s. w. Als der König des Gottesreiches, so erklärt Jesus, wird er die Entscheidung am Weltende treffen: Der König wird die Gäste besehen, ob sie das hochzeitliche Kleid tragen (Matth. 22, 11); der König, „des Menschen Sohn“, wird denen, die er zu seiner Rechten gestellt hat, gestatten, „das Reich zu ererben“ (Matth. 25, 34). Kurz, mit ihm ist das Reich Gottes da. Von seiner Bestimmung hängt es ab, wer in dieses Reich eingehen darf.

So muß die ganze Konstruktion der Predigt Jesu vom Gottesreiche falsch werden, wenn nicht dessen Bringer und König in den Mittelpunkt gestellt wird. Wohl gibt Harnack zu: „Wir dürfen zuversichtlich bei der Annahme bleiben, daß Jesus sich selbst den Messias genannt hat“ (S. 83). Aber das sagt er erst viel später, nicht bei seiner Darstellung des Gottesreiches. Dieses baut er ohne den Messias auf, und vom Messias handelt er dann vierzig Seiten später, und dieses wieder, ohne vom Gottesreiche zu reden. So ergibt sich ein Reich ohne König — eine „Gottesherrschaft“, „eine innerlich wirkende Kraft“, „eine stille mächtige Gotteskraft in den Herzen“. Und es ergibt sich ein König ohne Reich — und Harnack selbst weiß nun mit der Messiasidee nichts Rechtes mehr anzufangen. Er sagt: „Der Begriff ‚Messias‘ war doch die schlechthin notwendige Voraussetzung, damit der innerlich Berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte die absolute Anerkennung zu gewinnen vermochte“. „Diese Idee ist das Mittel geworden“, um Jesum „für die Gläubigen seines Volkes auf den Thron der Geschichte zu setzen“ (S. 89). Und „in der Erwartung eines persönlichen Messias“ kann er nicht mehr sehen als „den Ausdruck der Erkenntnis, daß das Heil in der Geschichte in den Personen liegt“!

Nein, Jesus ist der König des Himmelreichs, weil er die himmlischen Güter bringt und verleiht, die den Unterthanen zugedacht sind. Denn so gewiß alle Verkündigung Jesu eine selige, freudenbringende Botschaft war, so gewiß auch seine Predigt vom Gottesreiche. Nicht „die Herrschaft Gottes in den einzelnen Herzen" ist das Evangelium, sondern all das Selige, was Jesus verheißt, wenn er ins Reich Gottes ruft, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Ruhe für die Seele, Gotteskindschaft, Friede, ewiges Leben. Freilich redet auch Harnack davon, daß dieses Reich „ein religiöses Gut" sei; aber das erklärt er sofort durch: „der innere Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott" (S. 40). Von objektiven Gütern, die uns zu teil würden, weiß er nichts. Er sieht das Verhältnis, in dem Jesus zu dem Gottesreiche steht, darin, daß dieser für dasselbe wirkt, die Menschen für dasselbe zu gewinnen sucht (S. 39). Nach Johannes dem Täufer dagegen und nach Christo selbst ist es der Komplex der Güter, die Jesus geben kann, in der Gegenwart und in der Zukunft. Daher wird auch niemals die Gemeinschaft seiner Jünger als das Reich Gottes bezeichnet. Daher auch der Gedanke, daß die, welche schon darin stehen, doch noch nach seinen Gütern „trachten" und an deren Gewinnung alles setzen sollen (Matth. 6, 33; 19, 12), weil die Glieder des Reiches niemals seine gesamten objektiv vorhandenen „Schätze" schon besitzen. Daher endlich die Notwendigkeit der schließlichen Vollendung, da zu denen, die schon Genossen des Reiches sind, gesagt werden wird: „Ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt".

Nicht minder vermissen wir bei Harnack eine Darstellung der Bedingung, die Jesus für den Eintritt ins Reich Gottes gestellt hat. Nur nebenbei bemerkt er: „Dieses Reich, welches zu den Demütigen kommt und sie zu neuen, freudigen Menschen macht" (S. 40). Und gewiß, ohne Demut kommt man nicht hinein. Aber alle die anderen Schranken, die der Herr aufgerichtet hat, um klar zu machen, daß „die Pforte enge sei und wenige sie finden", all das, was in dem kurzen: „Thut Buße" zusammengefaßt ist, hätte aufgewiesen werden müssen, um die Vorstellung unmöglich zu machen, als sei es eine so einfache Sache, daß sich „diese Macht in das Innere einsenkt und von dem Innern erfaßt" wird.

---

6. Kapitel.

Gott der Vater und das religiöse Erlebnis.

Den zweiten Kreis, in den Harnack „die Grundzüge der Predigt Jesu" zusammenschließen will, überschreibt er: „Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele". Schon die Verknüpfung dieser beiden Gedanken fällt uns auf. Denn sie sind doch gar nicht gleichartig. Das erste, Gott der Vater, ist doch etwas, was sein sollte und sein kann: Gott sollte unser Vater sein; das zweite dagegen ist etwas, was unter allen Umständen ist: Die Menschenseele hat einen unendlichen Wert, auch wenn der Mensch selbst es nicht weiß oder nicht bedenkt. Wie sollen sie denn zusammen gehören? Harnack antwortet: „Durch den Gedanken der Gotteskindschaft sind sie zusammengehalten" (S. 41). Das können wir nur dahin verstehen, daß die Menschenseele einen unendlichen Wert hat, weil Gott der Menschen Vater ist. Aber wie? Soll denn Gott aller Menschen Vater sein? Soll es nur nötig sein, daß ein Mensch das erkennt und „sich mit Gott zusammenschließt"? Harnack schreibt: „Jesus Christus ruft jeder armen Seele, er ruft allen, die Menschenantlitz tragen, zu: Ihr seid Kinder des lebendigen Gottes und nicht nur besser als viele Sperlinge, sondern wertvoller als die ganze Welt" (S. 43).

Nimmermehr hat Harnack damit Jesu Predigt wiedergegeben, hat sie vielmehr total entstellt und damit eine unbeschreiblich gefährliche Anschauung als von Jesu verkündigt proklamiert. Möglich geworden aber ist eine solche Entstellung dadurch, daß Harnack nicht

unterschieden hat zwischen dem, was Jesus nur zu seinen Jüngern, und dem, was er zu allen gesagt hat. Mit drei Aussprüchen des Herrn will er „das Wesen der Gotteskindschaft im Sinne Jesu deutlich machen". Aber keines dieser Worte hat der Herr an alle gerichtet.

Erstens: Seine Jünger hatten ihn gebeten, er möge sie auch beten lehren, wie Johannes seine Jünger beten lehrte. Sie wollen also wissen, wie sie im Unterschiede von solchen, die noch nicht an ihn glaubten, sondern etwa noch des Johannes Jünger waren, beten sollten. Sie lehrt er sagen: „Unser Vater!" (Luk. 11, 2). Und wenn er dann zur Erläuterung der fünften Bitte hinzufügt, daß Gott ihnen nur dann vergeben werde, wenn auch sie den Menschen vergeben, so gebraucht er für Gott den Ausdruck „euer himmlischer Vater".

Zweitens: Die an ihn glaubenden Jünger, die er „wie Schafe mitten unter die Wölfe" zur Evangeliumspredigt ausgesandt hatte, sprachen bei ihrer Rückkehr zu ihm mit stolzer Freude: „Herr, es sind uns auch die Teufel unterthan in deinem Namen". Ihnen antwortet er: „Freut euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind; freut euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind" (Luk. 10, 17—20). Soll das etwa allen Menschen gelten, auch den „Wölfen"? Nein, einen Vorzug, den seine Jünger vor den anderen Menschen haben, will der Herr damit nennen: Sie dürfen das köstliche Bewußtsein haben, „in Gott geborgen zu sein".

Drittens: Das Wort: „Kauft man nicht zween Sperlinge um einen Pfennig? Dennoch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet" (Matth. 10, 29 f.). Gewiß, es lehrt, „welchen Umfang Jesus diesem Gedanken von der väterlichen Vorsehung Gottes gegeben" hat. Aber es lehrt auch, daß diese sich nicht auf alles, „was Menschenantlitz trägt", erstreckt. Denn der Abschnitt, in dem dieses Wort steht, beginnt: „Diese zwölf sandte Jesus, gebot ihnen und sprach", und stellt diese seine Jünger in Gegensatz zu solchen, denen es am jüngsten Gerichte schlimmer gehen wird als dem Lande der Sodomer und Gomorrer, von welchen die Jünger um des Namens Jesu willen gehaßt werden, in Gegensatz zu „den verlornen Schafen". Nur den an Jesum Glaubenden gilt jenes köstliche Wort.

Das hebt der Evangelist Lukas noch besonders hervor, indem er es mit den Worten des Herrn einleitet: „Ich sage euch aber, meinen Freunden —" (Luk. 12, 4. 6f.).

Oder sollte es nur ein Zufall sein, daß Jesus diese von Harnack zur Beschreibung der Gotteskindschaft benutzten Aussprüche gerade nur an seine Jünger gerichtet hat? Nein, dasselbe, was wir aus dieser Thatsache folgern, wird überall durch die besondere Weise, wie Jesus vom „Vater" redet, klar bezeugt, mag er nun vor allen, oder allein vor seinen Freunden den Vater erwähnen. Den Obersten des Volks hält er vor, daß der Tempel, den sie zur „Mördergrube" gemacht, Gottes Haus sei. Hätte er nun Gott als aller Menschen Vater angesehn, so hätte er hier den Tempel „eures Vaters Haus" genannt. Denn gerade der Gedanke wäre erschütternd gewesen, daß sie, die Kinder, nicht eines Fremden, sondern ihres Vaters Haus entweiht hätten. Der Herr sagt aber nicht so, sondern: „meines Vaters Haus" (Joh. 2, 16). Ebensowenig sagt er: „Euer Vater gibt euch das rechte Brot", nicht: „Alle Pflanzen, die euer Vater nicht gepflanzt hat" (Joh. 6, 32; Matth. 15, 13) usw. Kurz, nicht ein einziges Mal hat er Gott als aller Menschen Vater bezeichnet. Ja, er hat zu solchen, die Menschenantlitz trugen, gesagt: „Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich. Ihr seid von dem Vater, dem Teufel" (Joh. 8, 42. 44). Zu denen dagegen, die er „das Licht der Welt" nennt, spricht er: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" und: „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 16. 48). Den Geist, der aus den um seines Namens willen angeklagten Jüngern redet, nennt er ihres Vaters Geist (Matth. 10, 20). Seinen Jüngern läßt er nach seiner Auferstehung mitteilen: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater" (Joh. 20, 17; vgl. noch Matth. 6, 6. 8. 18. 32; 7, 11; 18, 14; 23, 9 usw.).

So hat der Herr von „dem Vater" geredet. So haben ihn seine Jünger verstanden: „Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glaubten"; „welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder"; „ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum" (Joh. 1, 12; Röm. 8, 14. 16; Gal. 3, 26).

Also werden sollen die Menschen Gottes Kinder. Freilich redet auch Harnack von einer „Aufgabe“: „Jesus verkündet die Gotteskindschaft als Gabe und Aufgabe“ (S. 45). Aber damit meint er offenbar nicht mehr, als daß wir auch als Gottes Kinder leben sollen. Denn wollte er sagen, es sei unsere Aufgabe, durch Christum zur Gotteskindschaft zu gelangen, so würde er diesen unendlich wichtigen Gedanken doch irgendwo ausgesprochen, nicht aber Gott als den Vater aller Menschen proklamiert haben. Er preist jene Worte Paul Gerhardts: „Ich weiß und glaub' es feste und rühm's auch ohne Scheu, daß Gott, der höchste, beste, mein Freund und Vater sei“. Aber er bemerkt nicht, daß dieser Gesang mit den Worten anhebt: „Ist Gott für mich“, daß also der Sänger gewußt hat, Gott könne auch gegen uns sein; er bedenkt nicht, daß bestimmt hinzugefügt wird, wer zu der Annahme, Gott sei sein Vater, Berechtigung habe: „Der Grund, drauf ich mich gründe, ist Christus und sein Blut“. Die Schule Ritschls erhebt auch das Lied: „Befiehl du deine Wege“ sehr hoch. Aber es ist von demselben Paul Gerhardt gedichtet. Wenn also darin von „Kindern Gottes“ die Rede ist, die alles der allertreusten Pflege des, der den Himmel lenkt, befehlen können, so sind damit nicht alle Menschen gemeint, sondern nur die, welche mit dem Dichter sagen können: „Warum sollt ich mich denn grämen, hab' ich doch Christum noch, wer will mir den nehmen! Wer will mir den Himmel rauben, den mir schon Gottes Sohn beigelegt im Glauben.“

Brauchen wir erst weitläufig auszuführen, warum es unbeschreiblich gefährlich ist, Jesu Verkündigung so zu entstellen, als hätte er allen Menschen zugerufen, Gott sei ihr Vater? Werden sollen wir Gottes Kinder durch den, der da gesagt hat: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ (Joh. 14, 6). Was aber könnte uns davon so sicher zurückhalten, wie die Einbildung, Gott sei schon unser Vater? Und liegt diese Einbildung nicht nahe genug? Harnack schildert uns das köstliche „Bewußtsein, in Gott geborgen zu sein“, „die Zuversicht, für Zeit und Ewigkeit unter dem väterlichen Schutze Gottes zu stehen“ (S. 42). Ist die Versuchung nicht groß genug, sich einzureden, man dürfe auf Gott als auf seinen Vater allzeit vertrauen?

Ein paar Dezennien hindurch habe ich als Seelsorger die

furchtbaren Verwüstungen beobachten können, welche dieser Gedanke anrichtet. Nicht Schüler Ritschl's waren es, die ihn in meine Gemeinde getragen hatten; er war ein Erbteil aus der rationalistischen Vergangenheit. Aber nicht wenige habe ich kennen gelernt, welche von Jesu Christo nichts weiter wissen wollten, als daß er ein weiser Lehrer gewesen sei, und deren Leben unwidersprechlich bewies, daß ihnen noch alles wahre Christentum fehlte. Kamen aber Sorgen oder andere schwere Zeiten, so sangen sie: „Befiehl du deine Wege". Ihnen widerfahrende Leiden waren nicht im stande, ihnen die Augen über ihre Armut zu öffnen, weil sie der Trübsal den Stachel durch den Gedanken abstumpften: Gott meint es ja immer gut mit uns. Gewissensregungen mußten wieder weichen vor der Überzeugung, daß Gott die Liebe sei. Selbst dem Ernste des Todes und der Ewigkeit wußten sie mit diesem Gedanken zu begegnen. So gilt es, diese grauenvolle Selbsttäuschung aus aller Kraft zu bekämpfen und die Wahrheit einzuprägen, daß die Menschen von Natur nicht „Kinder Gottes", sondern „Kinder des Zornes" sind, daß sie aber Gottes Kinder werden sollen und werden können durch Buße und Glaube an den, von dem Johannes geschrieben hat: „Wer dem Sohn nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm" (Ephes. 2, 3; Joh. 3, 36).

Oder sollten wir Harnack mißverstanden haben? Sollte er doch nicht alle Menschen ausnahmslos für Gottes Kinder erklären wollen? In der That scheint er gleichsam einen Anfang oder eine Bedingung der Gotteskindschaft anzunehmen. Er redet von einem „religiösen Erlebnisse" (S. 33). Was mag er damit meinen?

Er sagt am Schlusse seines Buchs, wir müßten „mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhepunkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja als unser eigentliches Selbst aufstrahlen", und müßten „den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen unser Leben einzurichten" (S. 188 f.). Welche Kräfte aber sollen so als unser „eigentliches Selbst" aufstrahlen? Die Religion, so sagt er weiter, „bringt nur eine Erfahrung: Das Ewige tritt ein, das

Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen" (S. 45). Demnach ist das religiöse Erlebnis dieses: In dem Menschen strahlt das Bewußtsein um die Ewigkeit auf; er fühlt, daß das Ewige das höchste Gut, ja unser eigentliches Selbst ist; er erkennt den „unendlichen Wert der Menschenseele": „Der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen". Diese Erkenntnis „bejaht" er, „läßt er als wirklich gelten": Er stimmt dem zu, daß der Ewige sein Vater ist. „Die Seele schließt sich zusammen mit Gott" (S. 41). Danach „richtet er auch das Leben ein", nämlich nach seiner neuen Einsicht davon, „welchen Wert die menschliche Seele, die Demut, die Barmherzigkeit, die Reinheit, das Kreuz haben, und welchen Unwert die weltlichen Güter und die ängstliche Sorge um den Bestand des irdischen Lebens" (S. 92). Dann „erlebt er die Einheit" von „Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, von Sichtbarem und Unsichtbarem, Materie und Geist, Triebleben und Freiheit, Physik und Ethik" (S. 94).

Danach werden wir Harnacks „religiöses Erlebnis" als das Erwachen des Gottesbewußtseins in dem Menschen bezeichnen dürfen. Dieses soll zu einem Kinde Gottes machen. Denn nach Harnack ist Gott aller Menschen Vater; wer das empfindet, der hat die Zuversicht, für Zeit und Ewigkeit unter dem väterlichen Schutze Gottes zu stehen, der ist der Überzeugung, daß die Annahme, Gott zürne den Sündern, ein Irrtum sei.

Wodurch aber soll dieses alles entscheidende Erlebnis herbeigeführt werden? Darüber äußert Harnack nur soviel: „So (wie Paulus davon lehrt) pflanzt sich noch heute in Tausenden der christliche Glaube fort, nämlich durch Christus" (S. 116). Das will offenbar sagen: Was sie von Christo hören und an ihm sehen, macht solchen Eindruck auf sie, daß in ihnen „das Gefühl für die Liebe Gottes entzündet" wird und sie sich „mit dem Ewigen zusammenschließen". Doch geschieht dies nicht bei allen „durch Christus": Das Gottesbewußtsein kann auch ohne seine Hilfe im Menschen erwachen. Hat doch nach Harnack „Jesus darüber keinen Zweifel gelassen, daß Gott im Gesetz und in den Propheten gefunden werden kann und gefunden worden ist" (S. 90).

Damit sind wir zu einer der folgenschwersten Anschauungen Harnacks geführt. Wie haben wir über dieses „religiöse Erlebnis"

und seine Bedeutung zu urteilen? Ehe wir hierauf antworten, müssen wir hervorheben, daß wir es nicht mit Personen, sondern mit einer Theorie zu thun haben. Denn wir können nicht wissen, ob die, welche dieses „Erlebnis" als den wesentlichen Unterschied unter den Menschen begründend und die Gotteskindschaft herstellend preisen, nicht doch noch mehr besitzen, als was sie so hoch erheben. Kommt es doch auch nicht selten vor, daß jemand von dem Glauben an Christum als den eingebornen Sohn Gottes so redet, als mache dieser Glaube selig, während er doch thatsächlich auch den wirklich seligmachenden Glauben an den Erlöser Jesum Christum besitzt. Ebenso kann jemand meinen, jenes „religiöse Erlebnis" habe ihn zu einem Kinde Gottes gemacht, während er in Wirklichkeit viel mehr als das besitzt und infolgedessen thatsächlich Gott zu seinem Vater hat. Anderseits aber behaupten wir: Wer nicht mehr als jenes Erlebnis hat, der ist noch nicht Gottes Kind; und wer dieses Erlebnis für das alles Entscheidende ausgibt, der verleitet andere dazu, sich damit zu begnügen und nie den Weg zu suchen, auf dem man wirklich Gottes Kind wird.

Wir fragen zuerst: Wie, wenn nun dieses ganze „Erlebnis" eine Einbildung ist? Auch Harnack scheint wenigstens zu fühlen, daß es ein bloß vermeintliches sein kann. Er sucht daher nach einem unterscheidenden Merkmale: „Die Echtheit, ja die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses ist weder an der Überschwenglichkeit des Gefühls, noch an sichtbaren Großthaten zu messen, sondern an der Freude und an dem Frieden, die über die Seele ausgegossen sind, welche zu sprechen vermag: Mein Vater" (S. 43). — Aber diese Unterscheidung kann uns nichts nützen. Denn das ist ja gar kein Gegensatz: Nicht an überschwenglichen Gefühlen, sondern an Friede und Freude. Sind doch auch Friede und Freude nichts anderes als Gefühle! Das aber eben ist es, was wir behaupten: Solche Gefühle können unberechtigt sein. Sie können vorhanden sein, nur weil sie angenehm und erwünscht sind. Es ist reiner „Enthusiasmus", die Wirklichkeit der Gotteskindschaft von dem „über die Seele ausgegossenen Frieden" abhängig zu machen. Um sogleich ein sehr auffälliges Beispiel zu geben, so weiß ich von einem Mörder, welcher im Gefängnisse monatelang nichts als Freude und Friede fühlte, weil er gewiß war, daß Gott sein Freund und

Vater sei. Zum Glück war der Geistliche, welcher sich seiner treu annahm, ein Jünger des Herrn, welcher wußte, was das Entscheidende ist. Unter dessen Einflusse gingen dem Gefangenen endlich die Augen darüber auf, daß sein Friede nur ein eingebildeter Besitz gewesen war. Es trat das neue Erlebnis bei ihm ein: Er fühlte seine Sünde und Verdammlichkeit; er lernte danach an Christum glauben; er fand endlich den Frieden der wirklichen Gotteskinder. Ist aber eine derartige Selbsttäuschung angesichts eines so grellen Verbrechens möglich, wie sollte sie nicht denen nahe liegen, die „ein rechtschaffenes Leben“ geführt haben!

Ist aber das „religiöse Erlebnis“, das Harnack meint, nicht unecht, ist wirklich in dem Menschen das Bewußtsein um den Wert seiner Seele, um Gott und die Ewigkeit erwacht, dann ist dies nicht der Eintritt, sondern nur die erste Vorbedingung der Gotteskindschaft. Suchen wir in der Verkündigung Jesu nach einer Aussage, die etwas Ähnliches wie dieses „Erlebnis“ fordert, so werden wir an das Gleichnis von dem verlorenen Sohne zu denken haben, in dem Jesus sagt: „Da schlug er in sich und sprach: Wieviel Tagelöhner hat mein Vater, die Brot die Fülle haben, und ich — verderbe im Hunger“ (Luk. 15, 17). In der kirchlichen Theologie pflegt man dafür wohl den Ausdruck „Erweckung“ zu verwenden. Aber dann unterscheidet man davon die „Bekehrung“ und läßt erst diese zur Gotteskindschaft führen. Denn nur, wenn jenes „Erlebnis“ nicht das rechte, echte, göttliche ist, kann der Mensch sich alsbald „mit Gott zusammenschließen“, alsbald Gott als seinen Vater ansehen. Es war dann die Ewigkeit, die in seinen Gesichtskreis trat, nicht die Ewigkeit, wie sie thatsächlich ist, und der Gott, den er fühlte, war nur ein Gebilde seiner eigenen Phantasie oder ein von anderen Menschen überkommenes Götzenbild. Hat aber die reale Ewigkeit in unser Inneres hineingeleuchtet, hat der lebendige Gott, so wie er in Wahrheit ist, sich uns zu fühlen gegeben, so fühlen wir zunächst nur, was diese Ewigkeit für uns Sünder bedeutet, was dieser Gott gegen uns Sünder empfinden muß. Dann aber ist es uns zunächst völlig undenkbar, daß dieser Gott uns als Kinder an sein Herz nehmen, daß diese Ewigkeit uns ein Vaterhaus sein könne. Das verkündigt Jesus, indem er jenen Sohn, vor dessen Geistesauge „sein Vater“ aufgetaucht ist,

sagen läßt: „Ich bin nicht wert, daß ich dein Sohn heiße; mache mich als einen deiner Tagelöhner".

Ohne diese Erkenntnis gibt es wohl eine eingebildete, nicht aber eine reale Gotteskindschaft. Daher hat auch der Herr die Menschen zu diesem Erlebnisse zu führen gesucht. Daher alle die erschütternden Aussprüche in seinen Predigten. Daher die Spendung der Sündenvergebung an die, die jenes erlebt hatten. Die Sündenvergebung, die er erteilt, ist die Thür zur Gotteskindschaft. Als aber die Pharisäer dies für Gotteslästerung erklären, weil niemand als Gott Sünden vergeben könne, besteht er darauf und sucht ihnen zu beweisen, daß „des Menschen Sohn Macht habe auf Erden, die Sünde zu vergeben".

Eine Beobachtung freilich könnte zu der Annahme verleiten, daß doch jenes „religiöse Erlebnis" von einem alles entscheidenden Werte sein müsse, die Beobachtung, daß offenbar manche infolge des Erwachens des Gottesbewußtseins in ihnen ein anderes Leben beginnen, vor Sünden sich zu hüten, moralisch zu leben sich bemühen. Aber die auf diesem Boden erwachsende Besserung ist nicht die Heiligkeit, die Gott von uns fordert. Sie kann vielleicht glänzende Tugenden hervorbringen. Aber so wertvoll das vor Menschenaugen sein mag, vor Gottes Augen ist es wertlos, wenn nicht noch schlimmer. „Setzet einen guten Baum, so wird die Frucht gut" (Matth. 12, 33). Der Mensch aber wird noch nicht dadurch vor Gott gut, daß das Bewußtsein um die Ewigkeit in ihm aufflammt. Gewiß, wo dieses noch fehlt, da fehlt noch alles. Aber wo dieses, nur dieses ist, da fehlt noch das, worauf alles ankommt. Denn, wie Harnack richtig bemerkt hat, dieses „religiöse Erlebnis" kann man auch ohne Christum haben, kann ein Jude, Heide, Mohammedaner kennen. So gewiß aber „in keinem anderen Heil" ist als in Christo, so gewiß muß das, was uns selig macht, von Christo kommen. „Niemand kommt zum Vater denn durch mich!"

Harnack hat geschrieben: „Jesu Verkündigung ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollen, einfacher, aber darum auch universaler und ernster" (S. 90). Wir aber müssen nach dem Gesagten dafür halten, daß Jesu Verkündigung von der Gotteskindschaft viel universaler und ernster ist, als Harnack es wahr haben

will. Universaler, weil die Forderung, Gottes Kinder noch erst zu werden, von Christo auch an viele gestellt wird, die schon ein religiöses Erlebnis erfahren und Gott zum Vater zu haben meinen; ernster, weil „das Bewußtsein, in Gott geborgen zu sein", ein Selbstbetrug sein kann, da keiner wirklich in Gott geborgen ist, der nicht durch Buße und Glaube Gottes Kind geworden ist.

---

7. Kapitel.

Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.

„Das ganze Evangelium“, sagt Harnack, „kann in diesen Ring gefaßt werden; man kann es als eine ethische Botschaft darstellen, ohne es zu entwerten“ (S. 45).

Nun, dann ist es freilich begreiflich, daß Harnack meint, Jesus habe nichts Neues gebracht. Denn vom „Gebote der Liebe“ hat Jesus selbst in der Form geredet, daß er auf das alte bekannte „Gesetz“ hinwies, in dem das längst zu finden war. Wenn er doch noch so manches über dieses Gebot sagte, so geschah es nur, weil die Juden nicht vollen Ernst damit machten. Und die Forderung der „besseren Gerechtigkeit“ hat bekanntlich den Zusatz „denn der Schriftgelehrten und Pharisäer“ und meinte wieder nichts als die wirkliche Gottes- und Nächstenliebe. Das also hätte auch jeder gute Prophet verkündigen können.

Das muß Harnack zugeben. Und doch will er Jesum nicht als völlig überflüssig behandeln. So sucht er, ob er nicht in dessen „ethischer Botschaft“ wenigstens ein klein wenig Neues entdecken kann: „Dennoch“, meint er, „dennoch kann man das Evangelium Jesu in einem ihm eigentümlichen Kreise ethischer Gedanken zum Ausdruck bringen. Wir wollen uns das an vier Punkten klar machen.“ Erstlich hebt er hervor: „Jesus wollte von dem tendenziösen und eigensüchtigen Betriebe ‚guter Werke‘ in Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual schlechterdings nichts mehr wissen“ (S. 45 f.). Aber das ist noch nichts Neues, sondern eine selbstver-

ständliche Folgerung daraus, daß alles von der Gottes- und Nächstenliebe bestimmt sein soll.

Zweitens bemerkt Harnack: „Er geht überall in den sittlichen Fragen auf die Wurzel, d. h. auf die Gesinnung zurück" (S. 46). Doch auch damit kommen wir nicht über das Alte hinaus. Denn Liebe ist ja zunächst Gesinnung.

„Drittens, er führt alles, was er aus der Verflechtung mit dem Eigensüchtigen und Rituellen befreit und als das Sittliche erkannt hat, auf eine Wurzel und auf ein Motiv zurück — die Liebe." Nun ja, so erklärte er ihnen das alte Gebot der Liebe, weil sie es nicht richtig verstanden. Wer aber ein mißdeutetes Gesetz richtig auslegt, hat doch kein neues Gesetz gebracht.

„Viertens . . . Die haben ihn nicht mißverstanden, die da erklärten, es handle sich im Evangelium um die gemeine Moral." Gewiß, wenn man das „Evangelium" in die aus dem Alten Testamente genommene Predigt von der Gottes- und Nächstenliebe setzt, so kann man zu einer derartigen Behauptung kommen. Aber wo bleibt dabei das Evangelium? Wir haben doch von Harnack selbst gehört: „Nichts ist sicherer in der Überlieferung von ihm, als daß seine Verkündigung ein ‚Evangelium' war und als eine selige, freudenbringende Botschaft empfunden wurde." Soll denn eine neue Vorhaltung des alten Gesetzes eine freudebringende Botschaft sein? Oder gar die furchtbare Verschärfung, die im Gegensatze zu der damals vielfach üblichen Auffassung darin lag, daß „er überall die Gesinnung aufdeckte, die Werke nach ihr beurteilte und Himmel und Hölle an sie knüpfte" (S. 46)? Wir haben weiter von Harnack gehört: „Worte thun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht. Er aber predigte gewaltig." Aber je gewaltiger die unendlich hohen Forderungen des Gesetzes eingeprägt werden, je gewaltiger es in des Menschen Seele dringt: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften und deinen Nächsten wie dich selbst!", desto weniger kann es „Freude bringen". Desto mehr erkennt der Mensch, daß er es nicht erfüllt hat, ja nicht zu erfüllen vermag. Desto näher wird er der Verzweiflung gebracht. Hat also Jesus nicht mehr verkündigt als „die gemeine Moral", so wird die Menschheit elender durch ihn, als sie

vorher war. Dem armen Verwundeten ist dann durch ihn nur der wenn auch nicht heilende, so doch lindernde kühle Umschlag von der Wunde gerissen, sodaß sie wieder unsagbar brennt und die Schmerzen den Unglücklichen rasend zu machen drohen. Harnack stellt Moral und Religion als Gegensätze nebeneinander, offenbar unter Moral das Verhalten der Menschen zu einander verstehend, unter Religion das Verhältnis des Menschen zu Gott. Folgen wir hier dieser Unterscheidung, so müssen wir sagen: „Evangelium" hat nichts mit der Moral zu thun; Evangelium liegt auf dem Gebiete der Religion. Hat auf diesem Jesus nichts Neues gebracht, so ist sein Evangelium kein Evangelium.

Das scheint auch Harnack zu fühlen. Denn er schreibt: „Und doch — einen entscheidenden Punkt gibt es, an welchem Jesus die Religion und die Moral zusammenbindet ... Demut und Liebe hat er in Eins gesetzt" (S. 46 f.). Was aber versteht er unter „Demut"? „Demut", antwortet er, „ist die Gottesliebe, die wir zu leisten vermögen." Wir halten uns nicht bei der Prüfung dieser nebensächlichen Behauptung auf. Aber soviel ist klar: Harnack hat uns auch hiermit um keinen Schritt weiter gebracht. Ist die geforderte Demut die Gottesliebe, die wir zu leisten vermögen, so ist wieder nur das Alte gefordert: Gottes- und Nächstenliebe. Aus dem Bannkreise dessen, was „wir leisten" sollen, kann Harnack uns nicht hinausführen. Im Gesetze bleibt stecken, wer keinen anderen Führer hat, in dem Gesetze, von dem Paulus geurteilt hat, es töte.

Noch einen Versuch macht Harnack, sich aus dem alten toten Gesetze zu erheben. Er erinnert (S. 48) daran, was Jesus über die im Endgerichte bevorstehende Scheidung der „Böcke von den Schafen" gesagt hat (Matth. 25, 31—46), und meint: „Den einzigen Entscheidungsgrund bildet die Frage der Barmherzigkeit". Doch eben vorher hat er auseinandergesetzt, Christus gehe überall auf die Gesinnung zurück. Er kann also auch aus dieser Darlegung des Herrn nicht herauslesen wollen, daß jeder, welcher Werke der Barmherzigkeit gethan habe, ins ewige Leben eingehen werde. Dieser Unterschied muß aber deshalb hervorgehoben werden, weil man so häufig das wahre Christentum in der Übung von Barmherzigkeit sehen will. Es ist daher der Satz Harnacks, daß Jesus „in der Übung der Nächstenliebe und Barmherzigkeit die eigentliche Be-

thätigung der Religion erkannt" hat, oder gar die andere Behauptung, er habe „die Frage nach dem Werte und der Zukunft der Menschen von der Übung der Nächstenliebe abhängig gemacht" (S. 63), zum mindesten sehr gefährlich, solange man nicht auch bestimmt betont, daß Übung der Nächstenliebe auch etwas ganz anderes sein kann als Bethätigung der wahren Religion. Denn zur Barmherzigkeitsübung können sehr verschiedene Motive treiben. Können Liebeswerke doch sogar Bethätigung des Hasses gegen die wahre Religion sein. So hat Kaiser Julian „der Abtrünnige" erklärt, „er wolle in der Übung christlicher Tugenden seine christlichen Vorgänger übertreffen". Er wollte der Welt beweisen, daß Heiden ebensogut Nächstenliebe üben könnten, wie die Christen. Seine Triebfeder also war die Feindschaft gegen das Christentum. Gleiches kommt noch heute vor. Ich weiß von solchen, die ein Diakonissenhaus ohne Religion gründeten, nur um zu zeigen, daß aufopferungsvolle Liebe nicht allein bei den Frommen gefunden werde; oder von einem Manne, welcher nur darum nach vollendeter Moralität trachtete, um zu beweisen, daß man auch ohne allen Glauben ein edler Mensch sein könne. Es gibt aber noch viele andere unchristliche Motive zur Barmherzigkeitsübung. Hochmut oder Eitelkeit kann es sein oder angeborene Gutmütigkeit, ja Schwäche des Charakters, da man „keinem eine Bitte abschlagen" kann, oder Ähnliches. So müssen wir denn klar feststellen, welche Gesinnung die Quelle der Barmherzigkeitsübung bei jenen gewesen ist, die Christus zu seiner Rechten stellt und die „Gesegneten seines Vaters" nennt.

Die Antwort ist dadurch erleichtert, daß Christus selbst auf die Frage, wie denn solche Werke über das ewige Los entscheiden könnten, geantwortet hat: „Was ihr gethan habt einem dieser geringsten meiner Brüder, das habt ihr mir gethan". Auch Harnack erkennt, daß uns in diesen Worten der Schlüssel geboten wird. Aber mit einer staunenswerten Geschicklichkeit läßt er diesen Schlüssel wieder verschwinden und bietet uns dafür einen anderen. Er fragt, inwiefern „die Gesinnung, die in der Barmherzigkeit geübt wird, auch die richtige religiöse Haltung verbürgt", und antwortet: „Weil die Menschen in der Übung dieser Tugend Gottes Nachahmer sind: ‚Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist'.

Das Majestätsrecht Gottes übt, wer Barmherzigkeit übt." So Harnack. Aber hiervon sagt Jesus in dem vorliegenden Abschnitte kein Wort. Denn von derjenigen Barmherzigkeit, welche das Majestätsrecht Gottes ist, d. h. von der Sünden ertragenden und vergebenden Gnade Gottes, ist hier ja gar keine Rede, sondern von der notlindernden Liebe. Das Speisen der Hungrigen, das Besuchen der Kranken hat ja mit der Frage nach ihrer Sünde gar nichts zu thun. Doch auch wenn wir diese völlig unmotivierte Herbeiziehung des Majestätsrechts Gottes außer acht lassen, so ergibt eine Erinnerung an dieses Wort von der Barmherzigkeit Gottes an diesem Ort entweder gar keinen Sinn oder die Sinnlosigkeit: Mir hat eure Barmherzigkeit gegolten; damit seid ihr barmherzig gewesen, wie euer Vater es ist; denn — auch eures Vaters Barmherzigkeit gilt mir. Solchen Weg schlägt Harnack ein, nur um das majestätische „Mir gethan" aus der christlichen Liebe auszumerzen.

Wollen wir dieses entscheidende Wort zu seinem Rechte kommen lassen, so dürfen wir nicht übersehn, daß es nicht heißt: „was ihr anderen gethan, das sehe ich so an, als hättet ihr es mir gethan", sondern: „was ihr meinen Brüdern gethan, das habt ihr mir gethan". Das kann doch nichts anderes heißen als: Diese eure Werke galten mir; ihr habt an diesen Hilfsbedürftigen Liebe geübt, weil ihr mich liebtet; darum auch sind diese eure Werke wertvoll vor mir; das religiöse Motiv, das euch leitete, ist das rechte gewesen: Die Liebe zu mir! Um dies auszudrücken, hebt er aus allen ihren Werken diejenigen hervor, die sie „seinen Brüdern" gethan haben. Damit kann er aber nur seine Jünger meinen. Denn es ist undenkbar, daß er jeden beliebigen Menschen, auch seine Feinde, als seine Brüder bezeichnet hätte, und thatsächlich hat er nur seine Jünger so genannt (Joh. 20, 17; Matth. 12, 50). Den „Gesegneten seines Vaters" also waren auch die geringsten unter den Jüngern Jesu deshalb, weil diese „Christo angehörten", teuer und wert. Christum hatten sie lieb, darum dienten sie seinen Jüngern, auch wenn diese noch so gering waren. Denn sie liebten Christum in ihnen. Wenn der Herr dies hervorhebt, so ist selbstverständlich nicht gemeint, daß von ihnen nichts anderes Gutes zu sagen sei, als daß sie Werke der Liebe gethan, noch auch, daß sie niemandem anders als Jüngern Christi Liebe erzeigt hätten. Und natürlich

kann auch die einem Nichtchristen erwiesene Liebe aus der Liebe zu Christo hervorgehen. Aber der, welcher einem Jünger Christi deshalb, weil er dies ist, Gutes erzeigt, läßt damit das religiöse Motiv seines Thuns erkennen, nämlich den Wunsch, Christo etwas zu thun. Ebenso mögen die „Verfluchten" allerlei Gutes gethan, auch Wohlthätigkeit geübt haben; aber sie haben dem Herrn nichts „thun" wollen. Sonst hätten sie nicht unterlassen, seinen Jüngern zu dienen. In Wirklichkeit haben sie gerade für diese kein Herz gehabt, weil es Jesu Jünger waren. Dazu, diesen nicht etwas zu thun, bewog sie das Motiv, daß sie Jesu nichts thun wollten.

So ist diese Darlegung des Herrn nur eine Ausführung des schon früher mehrmals von ihm seinen Jüngern gegenüber ausgesprochenen Gedankens: „Wer euch tränkt mit einem Becher (in meinem Namen), darum daß ihr Christo angehört, wahrlich ich sage euch, es wird ihm nicht unvergolten bleiben" (Mark. 9, 41; vgl. Matth. 10, 37. 40. 42). Wie also an unserer Stelle von Feindesliebe keine Rede ist, so auch nicht von der allgemeinen Menschenliebe, sondern von der aus der Liebe zu Christo hervorgehenden besonderen Liebe zu seinen Jüngern.

Danach dürfte es auch möglich sein, zu erkennen, was als das Neue in der Verkündigung Jesu von der Liebe zu bezeichnen ist. Hat doch Christus auch von einem neuen Gebote der Liebe, das er gegeben habe, geredet. Auch Harnack verwendet gelegentlich diesen nur im vierten Evangelium sich findenden Ausdruck, doch unrichtig: „Auch in dem Kreise der Gedanken Jesu, der durch die ‚bessere Gerechtigkeit' und das ‚neue Gebot der Liebe' bezeichnet ist, ist das ganze seiner Lehre enthalten" (S. 49). Er versteht darunter die allgemeine Nächstenliebe. Aber der betreffende Ausspruch Jesu ist nur an den kleinen Kreis seiner Jünger gerichtet und handelt von einer besonderen Art von Liebe: „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, gleich wie ich euch geliebt habe. Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt" (Joh. 13, 34 f.; 15, 12. 17). Das Neue ist also nicht die allgemeine Menschenliebe, sondern diejenige spezifische Liebe, welche die Jünger Jesu verbindet.

Das Vorbild dieser „Bruderliebe" ist Jesu Liebe zu seinen

Jüngern: „gleichwie ich euch geliebt habe". Diese ist aber auch der Grund, die Quelle der Bruderliebe: „Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Freunde". Weil er diese Jünger so geliebt hat, daß er sein Leben für sie gelassen hat, darum lieben sie ihn, und darum wieder lieben sie alle, die ihn lieben. Diese Schaffung eines in Liebe zu ihm und damit untereinander verbundenen Kreises ist das Neue, das Jesus gebracht hat.

Damit aber ist auch wahre Gottes- und Nächstenliebe entzündet. Denn wer Christum um deswillen, was er für uns gethan hat, liebt, der liebt auch Gott. Ist doch alles Thun der Liebe Christi nichts anderes als Ausführung dessen „was ihm der Vater geboten hat" (Joh. 14, 31). Siehet der, der Christum sieht, den Vater, ist der Vater in Christo und Christus im Vater (Joh. 14, 9—11), so liebt auch den Vater, wer Christum liebt. Und diese Liebe zu Christo und dem Vater macht auch die echte Nächstenliebe möglich, d. h. „die Welt" so zu lieben, wie Gott sie geliebt hat, als er ihr einen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16). Oder, wie es später genannt worden ist: „Reichet dar in der Bruderliebe allgemeine Liebe" (2. Petr. 1, 7). Was also das alte bekannte Gebot der Liebe nicht schaffen konnte, die Kraft, es zu erfüllen, das schafft Jesus Christus, indem er eine neue Art von Liebe schafft, die Liebe zu ihm und den „Brüdern", womit die Gottesliebe gegeben ist, und woraus die Menschenliebe entspringt.

Doch, wir haben uns durch Harnacks Vorgang, da er von dem „neuen Gebot der Liebe" redete, auf den verbotenen Weg des vierten Evangeliums verleiten lassen. Kehren wir aber zu den ersten Evangelien zurück, so lehren auch sie uns, daß Jesus mehr gethan hat, als die Forderung der Liebe aufstellen. Verheißen hat er vor allem schon in der Bergpredigt. Verheißen hat er denen, die sich geistig arm fühlen würden, daß ihnen das Himmelreich offen stehen solle; verheißen denen, die Leid tragen würden, weil sie nicht sind, wie sie sein sollen, oder nicht thun können, was sie thun sollen, daß sie getröstet werden sollen; verheißen den nach Gerechtigkeit vor Gott Hungernden, daß sie die Gerechtigkeit erlangen sollen (Matth. 5, 3 ff.). Wo aber soll das alles ihnen geschenkt werden? Doch selbstverständlich in dem Gottesreiche, das mit ihm da ist.

Darum nennt er sich den Arzt, dessen die Kranken bedürfen. Darum sagt er, er sei gekommen zu suchen und selig zu machen. Deshalb erwartet er eine solche Liebe, daß er den Jüngern erklärt: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert; wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert" (Matth. 10, 37). Wodurch aber solche Liebe zu ihm im Menschenherzen entzündet wird, spricht er aus, als jene Sünderin in tiefster Ergriffenheit ihm ihre Liebe bewiesen hat: „Ihr sind viele Sünden vergeben" — das soll der Pharisäer aus ihrer großen Liebe zu ihm erkennen: „Denn sie hat viel geliebt. Welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig" (Luk. 7, 47).

Freilich wird in den ersten Evangelien die Liebe zu Christo nicht so häufig erwähnt wie in dem Johannesevangelium. Bei ihnen wird das Gewicht mehr auf das Vertrauen zu ihm gelegt, welches die Elenden zu ihm treibt, bei ihm Hilfe zu suchen, die nach dem Heile Verlangenden zu ihm hinzieht, seine Predigt zu hören, die Jünger bewegt, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. Bei diesen ist es zu der Zuversicht geworden, daß sie ihm sich gänzlich anvertrauen dürfen und bei ihm alles, wessen sie bedürfen, finden werden. Sie haben ihn verstanden: Was er verheißen hat, das sollen sie auch bei ihm erlangen. Alle seine Forderungen, mit denen er die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe einprägt, sollen zu ihm hintreiben, der als der König des Himmelreichs, als der Sohn des lebendigen Gottes geben will, was den Menschen fehlt.

---

8. Kapitel.

Der Sohn Gottes.

Harnack beginnt diesen Abschnitt mit der Klage, daß man ein zu großes Gewicht auf diese Frage zu legen pflege: „Die Christologie (die Lehre von der Person Christi) wird behandelt, also böte das Evangelium keine andere Frage, und der Fanatismus, der sie begleitet, ist auch heute noch lebendig“ (S. 79). Nun sind auch wir der Überzeugung, daß es nicht leicht ist, die Frage nach dem, was Christus seiner Person nach gewesen ist, an den richtigen Platz in dem evangelischen Glauben zu setzen, und daß dieses manchen wohlmeinenden Christen nicht gelungen ist. Man hat von ihr wohl so geredet, als sei der wahre Glaube schon an dem Einen zu erkennen, ob man Christum als den Sohn Gottes gelten lasse; während doch in Wirklichkeit das Entscheidende die Gewißheit ist, daß Jesus Christus „mich verlornen und verdammten Menschen erlöset hat“. Aber Harnacks Erfahrung scheint noch reicher zu sein als die unsrige, wenn er sogar Christen kennt, welche die Lehre von der Person Christi so behandeln, „als böte das Evangelium keine andere Frage“. Und wenn er es tadelt, daß man überhaupt auf diese Frage großes Gewicht legt, so sollte er doch bedenken, mit welcher Energie er selbst gegen die seiner Anschauung widersprechende Auffassung von der Person Christi streitet, und daß auch er sich sehr scharfe Urteile gegen die Überzeugung aller christlichen Kirchen von Christo erlaubt.

Er beginnt seine Darlegungen über das Selbstzeugnis Jesu mit den Worten: „Zwei Hauptpunkte sind zunächst festzustellen:

Erstlich, er wollte keinen anderen Glauben an seine Person und keinen anderen Anschluß an sie als den, der in dem Halten seiner Gebote beschlossen liegt" (S. 80). Aber schon dieser Satz ist unrichtig. Denn nach Jesu Lehre soll umgekehrt das Halten seiner Gebote in dem Glauben an ihn beschlossen liegen, d. h. nur der Glaube an seine Person ist der rechte, welcher das Halten seiner Gebote einschließt, welcher dazu zwingt. Nach Harnack dagegen soll es Jesu nur auf das Halten seiner Gebote angekommen sein, und zu diesen Geboten sollen nicht solche Aussprüche Jesu gehören, wie das Wort: „Das ist Gottes Werk (welches ihr thun sollt), daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat" (Joh. 6, 29). Ein solcher Glaube also, welcher auf Jesu Person und Werk seine Zuversicht setzt, weil er ihn als den Erlöser erkannt hat, und ein solcher „Anschluß an Jesu Person", welcher hierauf ruhend ihn mit dankbarer Liebe umfaßt, soll nicht von Jesu gewollt sein.

Für diese Behauptung bringt Harnack zwei Beweise: „Selbst im vierten Evangelium ist doch der Gedanke noch scharf formuliert: Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote". Daß Harnack schon wieder das von ihm selbst verbotene vierte Evangelium benutzt, darf uns nicht wundernehmen. Denn nur dieses konnte er hier gebrauchen, weil nur dieses überhaupt von einem „Halten der Gebote" Jesu redet. Aber wie kann er dieses Wort als einen Beweis dafür verwenden, daß es keines anderen als des Haltens der Gebote Jesu bedürfe? Es nennt doch aufs klarste die Liebe zu Jesu als die Voraussetzung für das Halten seiner Gebote. Dies tritt noch schärfer hervor, wenn man den Urtext noch genauer, als Luther gethan, übersetzt: „Wenn ihr mich liebt, so werdet ihr meine Gebote halten".

Harnacks zweiter Beweis lautet: „Er hatte schon selbst während seines Wirkens erfahren müssen, daß etliche ihn verehrten, ja ihm vertrauten, aber sich um den Inhalt seiner Predigt nicht kümmerten. Ihnen hat er das strafende Wort zugerufen: Es werden nicht alle, die zu mir ‚Herr, Herr' sagen, in das Himmelreich kommen, sondern nur die, welche den Willen meines Vaters thun." Wir staunen auch über diesen Beweis. Denn wenn es heißt, daß nicht alle, die zu Christo Herr, Herr sagen, ins Himmelreich kommen, so ist ja damit bezeugt, daß Christus ein solches „Herr Herr sagen" als

die Voraussetzung der Erfüllung des göttlichen Willens ansieht. Und Harnack selbst erklärt das als „ihn verehren und ihm vertrauen". So ist nach diesem Worte das Vertrauen auf Christum erforderlich, aber nur dann rechter Art, wenn es sich im Thun bewährt.

Harnack schließt: „Also lag es ganz außer seinem Gesichtskreise, unabhängig von seinem Evangelium eine Lehre über seine Person und seine Würde zu geben." Den Zusammenhang dieses Schlusses mit dem vorher Gesagten verstehen wir nicht; doch diesem Satze selbst stimmen wir vollständig bei. Denn unabhängig von seinem Evangelium wollte Jesus überhaupt gar keine Lehre geben. Wenn er etwa neben seinem eigentlichen Evangelium auch erschütternde gesetzliche Forderungen hinstellte, so geschah dies nur in engstem Zusammenhange mit seinem Evangelium: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Es war jenes nur die ernste Forderung: „Thut Buße", welche die Herzen für das eigentliche Evangelium öffnen sollte. Ebenso, wenn er die Menschen zur Erkenntnis seiner Person zu führen suchte, so hing auch dies aufs genaueste mit seinem Evangelium zusammen: Weil er mehr ist als sie alle, weil er der ganzen übrigen Menschheit gegenübersteht darum kann er alle zu sich rufen, alle erquicken, allen Ruhe geben für ihre Seele.

Ein zweites soll „die Grenzlinie um das Gebiet ziehen, auf welchem das Selbstzeugnis Jesu liegt": „Dieses empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt" (S. 80). Dieser Behauptung gegenüber fragen wir, in welcher Beziehung Jesus sich mit anderen Menschen Gott gegenüber zusammengeschlossen haben soll? Hat er auch nur ein einziges Mal, wenn er von Gott oder zu Gott redete, den Ausdruck gebraucht: „Unser Vater"? Wir wissen nicht, ob Harnack meint, der Herr habe auch das Vaterunser für sich selbst gebetet. Nach dem, wie er über dieses Gebet sich ausspricht, könnte man es annehmen (S. 41). Doch wir hoffen, daß er sich an dieser Stelle nur ungenau ausgedrückt hat, nicht aber meint, Jesus habe gebetet: „Vergib mir meine Schuld". Die Jünger also lehrt er beten: „Unser Vater", er selbst betet niemals so. Oder hat Jesus auch nur ein einziges Mal von Gott

oder zu Gott redend gesagt: „Unser Gott"? „Mein Vater", „euer Vater", „mein Gott", „euer Gott" — nur so drückt er sich aus. Das ist doch ohne Zweifel ein hochwichtiger Beitrag zu seinem Selbstzeugnis und sollte doch auch denen viel zu denken geben, welche das andere Wort mit seiner scharfen Scheidung: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" verwerfen sollten, weil dieses im vierten Evangelium steht.

Doch, es ist in der That etwas zuviel verlangt, daß wir uns aus dem Arsenale dieses Evangeliums keine Waffen sollen holen dürfen, während Harnack es benutzt, sobald es ihm beliebt. Denn um Jesum auf dieselbe Linie mit allen Menschen zu stellen, weist er, und zwar ohne seine Quelle anzugeben, darauf hin, Jesus habe den Vater „als den Größeren bezeichnet". Das aber findet sich nur bei Johannes. Findet es sich aber gerade in diesem Evangelium, welches Harnack deshalb verwirft, weil es in Christo den eingeborenen Sohn Gottes sieht, dann kann das Wort nicht heißen sollen, was Harnack darin lesen möchte, daß nämlich Christus nur ein Mensch sei wie wir. Und wie könnte ein Vernünftiger dies darin lesen! Man stelle sich doch einen gewöhnlichen Menschen vor, und wäre es der höchste unter ihnen allen, man stelle sich vor, Paulus, Augustin oder Luther hätte gesagt: „Gott ist größer als ich!" Würde das nicht Irrsinn und Gotteslästerung sein? Also muß Christus etwas ganz anderes meinen. Als er seine Jünger auf sein Scheiden vorbereitet, sagt er zu ihnen: „Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich (nicht länger in dem Elend dieser Erde zu bleiben brauche, sondern) gesagt habe: Ich gehe zum Vater. Denn der Vater ist größer denn ich" (Joh. 14, 28). Was kann das anders heißen sollen, als daß er bei dem Vater Größeres haben werde, als er nun hat, daß er dann an der Größe und Herrlichkeit des Vaters teil haben werde?

Um weiter Christus auf eine Stufe mit uns zu rücken, erinnert Harnack daran, Jesus habe den Vater „als den allein Guten bezeichnet". Leider fügt er nicht hinzu, was wir daraus erkennen sollen. Will er etwa darin lesen, Jesus sei ebensowenig gut, wie alle übrigen Menschen, müsse vielmehr in die Masse der erlösungsbedürftigen Sünder eingerechnet werden? Aber dann würde ja dieses Eine

Wort Christi im schroffsten Widerspruche zu allem, was er sonst von sich gesagt hat, stehen. Danach ist klar, daß es durch die besondere Situation, in der es gesprochen wurde, veranlaßt worden ist und aus ihr erklärt werden muß. Suchen wir uns diese besondere Situation durch einen ähnlichen Fall klar zu machen!

Am Eingang eines Parkes ist die Inschrift angebracht: Eintritt verboten! Trotzdem tritt ein Fremder durch die Pforte ein und wendet sich an den ihm unbekannten Gutsherrn mit den Worten: Sie sind wohl der Gärtner; Sie können mir gewiß dazu verhelfen, den Garten zu besehen. Er erhält zur Antwort: Hier hat niemand etwas zu sagen, als der Gutsherr, und dessen Bestimmung haben Sie ja am Eingange gelesen. Folgt etwa aus diesen Worten, daß nicht er hier etwas zu sagen hat? Sie wollen nur ein falsches Verlangen abwehren. So kam einst zu dem Herrn ein junger Mensch, welcher den Willen Gottes kannte, aber von Christo noch andere sittliche Vorschriften zu hören wünschte. Um zu begründen, warum er gerade an ihn sich wende, nannte er ihn „guter Meister“ und fragte: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe“? Jesus antwortet ihm: „Warum fragst Du mich nach dem Guten, Du weißt ja die Gebote“. Er fügt hinzu: Mich nennst du gut, als wenn ich noch eine höhere Sittlichkeit lehren könnte. Aber Gott, der die Gebote gegeben, ist allein gut. Über das, was er gesagt hat, kann niemand hinaus gehen. — Hat etwa damit Jesus etwas über sein Verhältnis zu Gott gesagt? Hat er damit erklärt, daß er selbst nicht gut sei? Er hat nur eine unberechtigte Anrede zurückgewiesen.

Weiter behauptet Harnack: Auch „das harte Müssen kommt ihm vom Vater. So steht es in den Evangelien, da ist nichts zu drehen und zu deuteln“. Wieder vermissen wir eine Angabe darüber, wo dieses in den Evangelien steht. Gewiß, von einem Müssen lesen wir, aber nicht von einem harten Müssen. Soll etwa in jedem „ich muß“, das Jesus ausgesprochen hat, zu lesen sein, daß es ihm hart war? War es ihm etwa hart, im Hause Gottes zu sein? Und doch hat er gesagt: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist“. Wohl ist ihm manches, was nach seiner Überzeugung sein mußte, nicht leicht gewesen. Aber dann bedeutet sein „ich muß“ noch keineswegs, daß er nur durch das harte Müssen

gezwungen worden ist. Denn alles, wovon er so sagen konnte, war „der Wille dessen, der ihn gesandt hatte“. Und während uns es oftmals hart ankommt, uns diesem unentrinnbaren Willen Gottes zu beugen, bezeugt Jesus ausdrücklich, daß es bei ihm entgegengesetzt gewesen sei: „Ich habe eine Speise zu essen (ich habe etwas, was mich erquickt und labt), da wißt ihr nicht von. Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat und vollende sein Werk“ (Joh. 4, 32. 34). Auch das Schwere zu thun, war ihm nur Freude. Darum geht er freiwillig aus dem Galiläa, wo er vor Verfolgung sicher ist, nach Jerusalem, wo man ihn töten will. Darum überliefert er sich selbst den Händen seiner Feinde. Darum bittet er seinen Vater nicht, ihm zum Schutze Legionen von Engeln zu senden. Darum wählt er sein Reden wie sein Schweigen vor den Richtern so, daß er nicht die Verurteilung zum Tode unmöglich macht. Wenn er aber hiervon redend auch die Wendung gebraucht: „Es muß sein“, so bedeutet das nicht: Ich kann dem leider nicht entgehen, sondern: Zu eurem Besten muß es so sein. Daher kann er unter dem gleichen „es muß“ das Schreckliche und das Herrliche zusammenfassen, das Leiden und die Erhöhung danach, und zu seinen Jüngern sagen: „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen“? Er will alles, was der Menschen wegen sein muß.

Damit steht keineswegs im Widerspruche, daß er auch einmal von seinem Tode gesagt hat: „Ich muß mich taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde“ (Luk. 12, 50). Denn oftmals ist uns vor etwas bange, was wir doch völlig freiwillig, mit Lust und Liebe auf uns nehmen. Auch an dieser Stelle spricht Christus aus, daß er will, wovor ihm bange ist. Denn der Zusammenhang ist dieser: Ich bin deshalb auf die Welt gekommen, weil ich ein Feuer auf Erden anzünden will, und meine höchste Sehnsucht ist, daß es brennen möchte, und weil dazu auch notwendig ist, daß ich das Todesleiden über mich ergehen lasse, so will ich auch dieses, trotzdem mir davor bangt.

Eine einzige Stelle scheint ein hartes Müssen als Gegensatz zu einem freudigen Wollen auszusprechen: Am Ölberge zittert und zagt der Herr so, daß er den Vater um Abwendung des Schrecklichen bittet. Aber er bittet nicht so, als wollte er etwas anderes als

Gott, sondern wie einer, der will, was Gott will, nur noch nicht weiß, was Gottes Wille ist. Sobald er es weiß, will er es auch. Oder sollte man einwenden, er habe doch schon vorher gewußt, daß er leiden und sterben solle, so folgt eben hieraus, daß das, was ihn jetzt zittern und zagen macht, etwas anderes gewesen sein muß, als die natürliche Bangigkeit vor dem äußerlichen Leiden und Sterben. Selbstverständlich kann der, welcher Jesu Tod nicht wie dieser selbst als einen Opfertod für die sündige Menschheit ansieht, auch nicht begreifen, was das Besondere an diesem Tode gewesen ist; kann also auch nicht verstehen, was Jesum in dieser Stunde so erschaudern und bis zum Tode betrübt gemacht hat; kann also auch nicht begreifen, wie Jesus ungewiß sein konnte, ob es Gottes Wille sei, daß er auch dieses Schreckliche durchmache. Jedenfalls aber wird man dieser ganzen Erzählung nur dann gerecht, wenn man zugibt, daß auch hier es sich nicht um ein „hartes Müssen" gehandelt hat.*)

So sind die „Grenzlinien", die Harnack „dem Gebiet, auf welchem das Selbstzeugnis Jesu liegt", gesteckt hat, nicht richtig bestimmt. Was anstatt dessen gesagt werden kann, ist das Doppelte: Jesus wollte nicht unabhängig von seinem Evangelium eine Lehre über seine Person geben, und er war jedenfalls auch ein wirklicher Mensch. Und das beides folgt schon aus seinen eigenen Erklärungen über den Zweck seines Kommens: „Ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist" — also nicht, um Aufklärungen über seine Person zu geben; und „des Menschen Sohn ist gekommen, daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für die Vielen" — folglich mußte er „handeln, empfinden, leiden und sterben" können.

Harnack wendet sich den „Selbstbezeichnungen Jesu" zu: „Sohn Gottes und Messias (Davidssohn, Menschensohn)" (S. 80). Ohne uns bei der Frage aufzuhalten, ob vielleicht alle diese Namen Bezeichnungen für den König des Himmelreichs, den Messias, sind, hören wir sogleich, was der den heutigen Christen vertrauteste Name „Sohn Gottes" bedeuten soll. Nach Harnacks Ansicht ist darin

*) Eine treffliche Erklärung dieser Erzählung wird geboten von Steinmeyer, Zeugnisse von der Herrlichkeit Christi (1847. S. 134 ff.

nichts weiter ausgesprochen, als daß Jesus Gott kennt: „Das Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, ist nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters“. „Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens“ (S. 81). — Aber wie? Dann sind ja alle Menschen, welche Gott als Vater, als ihren Vater erkannt haben, d. h. alle wahren Christen, Gottes Söhne? Freilich, so meint es Harnack. Aber — dann war Christus ja nicht mehr als ein Sohn Gottes neben vielen anderen. Wie soll das zu seinen eigenen Erklärungen stimmen? Er hat sich doch immer wieder „den Sohn Gottes“ genannt, hat unzählige Male Gott als seinen Vater bezeichnet, niemals dagegen sich und die anderen Söhne Gottes zusammenschließend von „unserm Vater“ geredet!

Diese Thatsachen sind unleugbar. Doch Harnack weiß sich damit abzufinden. Er erklärt: „Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm, und er weiß, daß er den Beruf hat, allen anderen diese Gotteserkenntnis — und damit die Gotteskindschaft — durch Wort und That mitzuteilen. In diesem Bewußtsein weiß er sich als der von Gott berufene und eingesetzte Sohn, als der Sohn Gottes“. Also: So klar wie er hat vor ihm keiner Gott als Vater erkannt; nach ihm können wir es ebensogut erkennen, können also ebensolche Söhne Gottes werden, wie er war. Weil jedoch er das zuerst erkannt hat und wir es erst von ihm gelernt haben, darum kann er sich „den Sohn Gottes“ nennen.

Wir gestehen, diese Selbstbezeichnung Jesu kommt uns durchaus unberechtigt vor, wenn ihn nichts anderes von uns unterscheidet. Denken wir uns einen analogen Fall! Ein Sohn einer in Rußland lebenden Familie entdeckt auf irgend einem Wege, daß er nicht Russe, sondern Deutscher ist. Durch ihn hören alle anderen Glieder dieser Familie, welchem Volke sie angehören. Hat nun er und er allein das Recht, deshalb weil er es zuerst erkannt hat, die anderen dagegen erst durch ihn es erfahren haben, sich „den Deutschen“ zu nennen? Würden sie nicht alle das für Insolenz erklären und ihm vorhalten, sie seien es ebensogut wie er? So gewiß Jesus sich „den Sohn“ genannt hat, so gewiß muß er mit diesem Namen etwas gemeint haben, was nur ihm eignet, allen anderen nicht.

Und wie beweist Harnack, daß bei Jesu „die Gotteserkenntnis die Sphäre der Gottessohnschaft“ ist, d. h. daß er darum sich den Sohn Gottes nennt, weil er Gott als Vater erkannt hat? Von dem Herrn selbst will er das gelernt haben: „Jesus hat uns in einer seiner Reden besonders deutlich gemacht, warum und in welchem Sinne er sich den Sohn Gottes genannt hat. Bei Matthäus, nicht etwa bei Johannes, steht das Wort: ‚Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren‘.“ — Das also soll dieses Wort besagen: Weil ich und seitdem ich den Vater erkannt habe, bin ich der Sohn; wenn ich mich den Sohn nenne, so will ich damit nichts weiter ausdrücken, als daß ich den Vater kenne. Aber wie soll das möglich sein? Denn es steht ja der andere Satz daneben: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater“. Sollen wir denn dieses Wort ebenso erklären, also dahin verstehen: Weil und seitdem der Vater mich erkannt hat, ist er mein Vater; wenn ich ihn meinen Vater nenne, so will ich nichts weiter damit sagen, als daß er mich kennt? Das wäre ja sinnlos. Denken wir uns einen Menschen, welcher sagt: Mich kennt niemand als mein Vater, und meinen Vater kennt niemand als ich. Kann das jemals heißen sollen: Weil ich jenen Mann kenne, darum ist er mein Vater; wenn ich ihn Vater nenne, so meine ich damit nichts mehr, als daß ich ihn kenne? Nein, weil zwischen ihnen ein so enges Band, eine solche Gleichheit existiert, wie sie nur zwischen Vater und Sohn bestehen, darum kennen sie sich gegenseitig, wie sie kein anderer kennt. So kann auch Jesu Wort nichts anderes besagen, als: „Weil ich der Sohn Gottes bin, darum kennt mich Gott, wie kein Mensch mich kennt; und darum kenne ich Gott, wie kein Mensch ihn kennt, und darum können andere ihn nur durch mich kennen lernen“.

Noch mehr: Jesus kann gar nicht ausgesprochen haben, was Harnack in seinen Worten liest. Er hätte wohl sagen können, daß er Gott vollkommen erkenne; nicht aber, daß niemand außer ihm Gott so erkannt habe. Denn er hatte ja gar keine Möglichkeit, alle Menschen darauf hin zu prüfen. So konnte er gar nicht wissen, ob nicht auch andere Gott ebensogut erkannt hatten wie er. Und doch behauptet er mit einer alle Möglichkeit des Irrtums ausschließenden Gewißheit, daß niemand anders Gott so kenne. Er

muß also einen Grund wissen, warum nur er Gott so kennen kann. Eben diesen Grund nennt er uns, wenn er sich den Sohn, Gott den Vater nennt. Weil er und niemand anders der Sohn ist, darum kennt er und niemand anders den Vater. Allen anderen muß erst er es „offenbaren“. Ihm dagegen ist es nicht offenbart worden, sondern er weiß es natürlicherweise, infolge dessen, was er ist.

Nachdem Harnack dieses so „deutliche“ Wort Jesu umzudeuten sich erlaubt hat, besitzt er auch den Mut, fortzufahren: „Wir vermögen nicht zu sagen, seit wann er sich als der Sohn gewußt, und ob er sich dann ganz und gar mit diesem Begriff identifiziert hat, ob sein Ich mit demselben verschmolzen war oder ob hier noch eine Spannung und innere Aufgabe für ihn bestanden hat“ (S. 81 f.). Das also soll uns verborgen sein, ob es nicht auch für Jesus eine noch erst zu lösende Aufgabe geblieben ist, Gottes Kind zu sein, in derselben Weise wie wir, wenn wir uns Gottes Kinder nennen, dies doch niemals ganz sind, sondern es immer mehr werden müssen! Nun, wir nehmen gern Akt von dem Geständnisse, welches Harnack mit dieser Verdächtigung Jesu ausspricht. Denn danach hat er auch nicht ein einziges Wort finden können, welches sich dahin deuten ließe, daß Jesus nicht in absoluter Vollkommenheit der Sohn Gottes gewesen sei. Und dann gedenken wir des Worts, das über Jesum sowohl im Beginne wie auch am Ende seiner öffentlichen Thätigkeit ausgesprochen ist: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“ (Matth. 3, 17; 17, 5), und des Wortes Jesu: „Ich thue allezeit, was ihm, dem Vater, gefällt“ (Joh. 8, 29).

Harnack hat angenommen, daß die Bezeichnung „Sohn Gottes“, „mag sie auch ursprünglich messianisch gedacht sein“, doch durch Jesum einen Inhalt bekommen hat, durch den sie „fast aus dem messianischen Schema herausfällt“ (S. 80). Auch nach unserer Ansicht ist zwar „Sohn Gottes“ eine Bezeichnung für den zum Heile der Welt gesandten König des Himmelreichs, den Messias, aber eine solche, welche noch neben dem Ausdrucke „Messias“ einen Sinn haben muß, weil diese beiden Namen mehrfach nebeneinander verwandt werden. Man konnte einen Messias erwarten, welcher nicht mehr als alle anderen Menschen war, oder man konnte annehmen, der Messias werde auch seinem Wesen nach die anderen

Menschen überragen, werde Gottes Sohn sein. Wenn also Petrus den Herrn als „Christus (Messias), den Sohn des lebendigen Gottes" erkannte (Matth. 16, 16), so hat er mit dem letzten Zusatz etwas aussagen wollen, was noch nicht notwendig in dem Ausdrucke „Christus" lag. Pries dann Jesus ihn darum selig, so bestätigte er damit diese doppelte Erkenntnis als richtig. Und wenn der Hohepriester dem Herrn unter einem Eide die Frage vorlegt, ob er „Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" sei (Matth. 26, 63), so muß er verstanden haben, daß Jesus beides von sich ausgesagt habe, sowohl, er sei seiner Würde nach der von Gott gesandte König des Gottesreichs, als auch, er sei seinem Wesen nach der Sohn Gottes. Sieht er dann in der Bejahung dieser Frage durch den Herrn „Gotteslästerung", so muß er hierbei wesentlich die Bezeichnung „Gottessohn" im Auge gehabt haben. Nun sehen wir auch in den ersten drei Evangelien, daß Jesus den Namen „der Sohn Gottes" bisweilen von der Bezeichnung „Messias" sozusagen abtrennt und ihm damit eine selbständige Bedeutung zuerkennt. Ebenso thun seine Feinde, nachdem er jenes Selbstbekenntnis vor dem Hohenpriester abgelegt hat. Sie rufen auf Golgatha: „Bist du Gottes Sohn, so steig herab vom Kreuz" (Matth. 27, 40. 54). Sie nehmen also an, er habe sich mit jener Bezeichnung eine unbegrenzte Macht beigelegt.

Dann aber lehrt uns das Johannesevangelium nichts Neues, wenn es Jesum immer wieder als „den eingeborenen Sohn Gottes" bezeichnet. Auch können wir nur eine weitere Ausführung des schon Gehörten darin sehen, wenn nach diesem Evangelium Jesus sagt, er sei eher gewesen, als Abraham, er sei ausgegangen und gekommen von Gott, er verlasse wieder die Welt und gehe zum Vater, er fahre auf, dahin wo er zuvor gewesen sei, um vom Vater die Herrlichkeit zu empfangen, die er bei ihm vor Grundlegung der Welt gehabt habe (Joh. 6, 62; 8, 42. 58; 16, 28; 17, 5). Demgemäß haben auch die Juden Christum dahin verstanden, er sei vom Himmel gekommen, er mache sich selbst zu einem Gott (Joh. 6, 42; 10, 33. 36).

Wer aber die Zeugnisse aus den Evangelien dahin zusammenfaßt, in Jesu*) sei „das Göttliche so rein erschienen, wie es auf

---

*) Oder sollte Harnack sagen wollen: In dem Evangelium Jesu?

Erden nur erscheinen kann" (S. 92), der sucht mit einer unbestimmten Wendung die bestimmten Aussagen Jesu zuzudecken. Harnack meint: „Was in dem Selbstzeugnis Jesu dunkel und geheimnisvoll bleibt, das sollte im Sinne Jesu und nach der Natur des Problems so bleiben" (S. 79). Nach unserer Ansicht aber hat er selbst das, was klar ist, zunächst dunkel gemacht, um dann aus dem Dunklen ein allen Geheimnisses bares Bild von der Person Jesu Christi zu gestalten.

Selbstverständlich muß eine Zeit, welche der „unerschütterlichen Überzeugung" ist, daß es Wunder nicht geben kann, auch dem Wunder der Person des Herrn mindestens zweifelnd gegenüber stehen. Darum ist es auch erforderlich, unserer Zeit mit Harnack zuzurufen: „Der Predigt Jesu kann man nicht mit der Ausflucht entrinnen: Ich vermag mich in diese Christologie nicht zu finden, darum ist diese Predigt nicht für mich" (S. 90). Aber diese Ausflucht ist auf anderem Wege zu bekämpfen, als durch Preisgabe dieser Christologie. Eben die Art, wie Jesus selbst von seiner Person geredet hat, lehrt uns den rechten Weg. Er hat nicht mit einer Darlegung dessen, was er seinem Wesen nach ist, begonnen. Er hat dies nicht einmal seinen Jüngern direkt gesagt. Vielmehr hat er sie selbst es *finden* lassen; er hat es sie aus dem, was sie von ihm sahen und hörten, schließen lassen. Als sie es dann selbst erkannt hatten, hat er sie darum selig gepriesen, aber zugleich gefordert, daß sie es nicht vor den Leuten aussprechen sollten. Denn die anderen sollten es ebenfalls selbst finden (Matth. 16, 20). Nur dann also ist die Erkenntnis Jesu rechter Art, wenn sie aus der Heilserkenntnis geboren ist. Darum hat man denen, welche an der Lehre von der Person Christi Anstoß nehmen, die Antwort zu geben, daß diese Frage für sie noch ebensowenig etwas sei, wie die Bruchrechnung für den, der noch nicht das Einmaleins kennt, wie die Lektüre des Sophokles für den, der noch nicht die griechische Deklination gelernt hat, wie das Einüben einer Beethovenschen Sonate für den, welcher noch nicht die Noten kennt. Wer die auf allen Gebieten unerläßliche Bescheidenheit, mit der man über das für höhere Stufen Reservierte sich noch kein Urteil erlaubt und sich mit der Aneignung des schon Faßbaren begnügt, auf dem religiösen Gebiete nicht üben will, verdient nicht, dieses zu betreten. Denn

auf dem Gebiete der Glaubenserkenntnis gibt es ebenso wie auf allen anderen einen unverbrüchlichen Gang für das Fortschreiten, trotz der daneben zulässigen Freiheit der Bewegung. Wer also die eventuelle Antwort „Das verstehst du noch nicht“, nicht zu ertragen vermag, wird nie zum Verständnisse gelangen.

Erst müssen ganz andere Wahrheiten innerlich angeeignet sein, ehe man erfassen kann, was Christus ist. Man kann dies auswendig lernen, aber zum Glauben des Herzens kann dies nicht eher werden, als bis aus dem persönlichen Besitz anderer Wahrheiten die Erkenntnis erwachsen ist, daß Christus das sein mußte, was er gewesen ist. Wer das nicht beachtet, kann durch die Beobachtung, daß Jesus nicht ausführlich und unablässig von dem Wesen seiner Person geredet hat, irre geleitet werden. Er kann meinen, auf die Christologie komme nicht viel oder komme nichts an; während doch in Wirklichkeit gerade das, wovon der Lehrer nicht viel redet, weil seine Schüler es selbst finden sollen, zu den Hauptzielen seines Unterrichts zu gehören pflegt. Er kann wohl gar gleich Harnack auf den Gedanken verfallen, Christus gehöre in das eigentliche Evangelium, das er verkündigt habe, überhaupt gar nicht mit hinein.

9. Kapitel.

Gehört Jesus in sein Evangelium hinein?

„Wie hat sich Jesus selbst zu seinem Evangelium gestellt; nimmt er eine Stellung in ihm ein?“ So fragt Harnack und antwortet: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein ... Nichts Fremdes soll sich eindrängen: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“ (S. 90 f.). Daraus würde folgen, daß Jesus, wenn er doch einen Platz in seinem Evangelium beansprucht hat, als ein Fremder sich eingedrängt hat. Aber freilich, Harnack meint eben, Jesus habe das gar nicht beansprucht. Anderseits jedoch, welch vernichtendes Urteil spricht er über Unzählige aus, wenn er so schreibt und fortfährt: „Der Satz: ‚Ich bin der Sohn Gottes‘, ist von Jesu selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben andere dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu“ (S. 92)! Denn unzweifelhaft ist der Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung des Evangeliums nichts anderes als Jesus Christus gewesen, nicht erst bei Paulus, der geschrieben hat: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten“ (1. Kor. 2, 2), sondern ebenso bei den andern ersten Jüngern von der Pfingstpredigt an, in ihren Predigten, Evangelien und Briefen. So hätten schon die Apostel dem Evangelium etwas hinzugefügt und hätten „etwas Fremdes“ eingeschoben zwischen „die Seele und ihren Gott“! Doch, wir werden die einzelnen Be-

weise, die Harnack für seine kühne Behauptung vorbringt, geduldig prüfen müssen!

Er schreibt: „Jesus hat darüber keinen Zweifel gelassen, daß Gott im Gesetz und den Propheten gefunden werden kann und gefunden worden ist“ (S. 90). — Aber was soll daraus folgen? Wenn überhaupt etwas für unsere Frage daraus folgen soll, so kann es nur dies sein, daß die Menschen dieses Jesu überhaupt gar nicht bedurft haben, weil sie vorher schon genug „gefunden“ haben. Sodann: Im Gesetz konnte Gott gefunden werden? Nun gewiß, als der Gott, der von uns Heiligkeit fordert. Und eben darum, weil das Gesetz nicht mehr leisten kann, darum gehört Jesus Christus, der uns Gott zu einem gnädigen Vater schenken kann, in das Evangelium hinein. Endlich: In den Propheten konnte Gott gefunden werden? Nun ja; aber nur deshalb, weil die Propheten von dem, „der da kommen sollte“, geweissagt haben. Schon in alle „evangelischen“ Worte des Alten Testaments „gehört“ Jesus „hinein“. Um des Glaubens an das zukünftige Heil willen konnten im Alten Bunde „die Sünden unter göttlicher Geduld bleiben“ (Röm. 3, 25), bis der erschien, der da gekommen ist, das Heil zu bringen. Hat etwa Joseph in Ägypten mit der Bewahrung in der Hungersnot deshalb nichts zu thun, weil seine Brüder zuerst schon Getreide erhielten, ohne zu wissen, wer das war, dem sie es zu verdanken hatten? Hat Jesus nichts mit dem Evangelium zu thun, weil die vor ihm durch den Glauben Geretteten noch nicht ihn kannten, dem die Welt ihre Rettung zu verdanken hat?

Harnack fährt fort: „Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, der verlorene Sohn sind seine Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer ‚Christologie‘, und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Größe der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen“ (S. 90). — Wieder müssen wir antworten: Sollen diese Worte überhaupt etwas beweisen, so beweisen sie, daß wir Jesu Christi durchaus nicht bedürfen, daß man ohne ihn „die Gerechtsprechung“ erlangen kann. Doch ist diese Beweisführung Harnacks nicht geradezu unglaublich? Was sollte daraus werden, wenn man alle Gleichnisse Jesu nach solchem

Muster auslegen wollte? Ist es denn nicht ein jedem Bibelforscher vertrauter Grundsatz, daß nie ein Gleichnis über den eigentlichen Vergleichungspunkt hinaus verwertet werden darf? Und nun sollen wir aus dem Umstande, daß ein Gleichnis irgend etwas zufällig nicht erwähnt, die Folgerung ziehen, daß dieses Etwas überhaupt von keiner Bedeutung ist! Wenn das Gleichnis von dem verlorenen Sohne nicht auch von Christo handelt, so soll man ohne Christum fertig werden können! Dann könnte ich aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus schließen, daß man ohne alle Frömmigkeit selig werden kann; denn von Frömmigkeit des Lazarus, der doch selig wurde, wird gar nichts gesagt, u. s. w. Nein, vom Zöllner im Tempel redet der Herr nur zu dem Zwecke, damit wir lernen, daß Sündenvergebung nicht möglich ist ohne Sündenerkenntnis. Das Gleichnis vom verlorenen Sohne soll nichts weiter lehren, als daß die tugendstolzen Pharisäer kein Recht haben, Jesum zu schelten, wenn er die zu ihm kommenden Sünder annimmt und mit ihnen ißt (Luk. 15, 2 ff.). Was aber Harnack mit der Witwe am Gotteskasten will, das vermögen wir nicht zu begreifen. Jesus sagt nichts weiter, als daß ihre geringe Gabe mehr gewesen sei als die nach dem Geldwerte viel größeren Gaben der Reichen. Da war doch von „Christologie" mit dem besten Willen nichts anzubringen.

Harnack ist der Ansicht, man könne Gottes vergebende Gnade haben, ohne daß Jesus Christus etwas mit der Sache zu thun habe: „Der einzelne soll die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit und Kindschaft hören und sich entscheiden, ob er auf die Seite Gottes und der Ewigkeit tritt oder auf die Seite der Welt und der Zeit". „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium hinein" (S. 91). — Weiß denn Harnack nicht, wie unendlich oft Jesus bei Verkündigung seiner freudebringenden Botschaft von sich selbst gesprochen hat? Gewiß; aber alle diese Aussagen des Herrn über sich selbst sollen nichts mehr als den Einen Gedanken enthalten, er habe Gott besser erkannt als die anderen Menschen und lehre es sie. Danach würde die Stellung Jesu zu seinen Zuhörern etwa wie die eines Missionars zu den Heiden sein. Denken wir uns denn einen Missionar, etwa John Williams, wie er vor den versammelten Heiden predigt! In welcher

Weise wird er dabei von sich selbst reden? Ohne Zweifel würde er nicht allein Gott lästern, sondern auch seine Überreife für das Irrenhaus beweisen, wenn er ihnen erklären wollte: Wer seinen Vater oder seine Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert; wer seinen Sohn oder seine Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert! Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. Selig seid ihr, so euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lügen. Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden. Wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben. Es werden viele zu mir, John Williams, sagen an jenem Tage: Herr, Herr ...; dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Übelthäter. Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Ich will euch das Reich bescheiden, wie mir es mein Vater beschieden hat. Denn ihr werdet mich sitzen sehen zur rechten Hand der Kraft und kommen mit des Himmels Wolken; und alsdann werde ich einem jeglichen vergelten nach seinen Werken. Wenn aber ich, John Williams, kommen werde in meiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit mir, dann werde ich sitzen auf dem Stuhl der Herrlichkeit, und ihr alle werdet vor mir versammelt werden ... Ich werde die Schafe zu meiner Rechten stellen und die Böcke zu meiner Linken. Da werde ich, der König, dann sagen zu denen zu meiner Rechten: Kommet her, ihr Gesegneten ... Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeist ... Dann werde ich auch sagen zu denen zu meiner Linken: Gehet hin von mir, ihr Verfluchten! Was ihr nicht gethan einem unter diesen geringsten meiner Brüder, das habt ihr mir nicht gethan (Matth. 10, 37. 39; 5, 11 f.; 19, 29; 7, 22; 10, 32 f.; 25, 31 ff.; Luk. 22, 29; Mark. 14, 62; 16, 27).

Wie vermag Harnack all solchen, von einer wahrhaft blendenden Majestät durchstrahlten Aussprüchen Jesu gegenüber seine Schlußthese aufrecht zu erhalten, Jesus habe nichts weiter gesagt, als daß er anderen eine ihnen bisher noch fremde Erkenntnis des Vaters

bringe? Wenn Harnack erklären würde, es sei begreiflich, daß man in einer Zeit, wo es noch nicht üblich gewesen sei, religiöse Schwärmer auf ihren Geisteszustand hin untersuchen zu lassen, Jesum um solcher Prätensionen willen zum Tode verurteilt habe, — das wäre wohl kühn, aber doch begreiflich. Wir freuen uns, daß er nicht den Mut dazu findet. Doch wie kann er immer wieder behaupten, er wolle Jesu Predigt rein historisch ermitteln und darstellen, und dann ein den Thatsachen so eklatant widersprechendes Ergebnis bieten? Nun, mit einer Genialität, um die wir ihn nicht beneiden, weiß er die Keulenschläge der Aussprüche Jesu von seiner These abzuwenden. Wenn etwa der Herr sich der gesamten Welt gegenüberstellt und alle zu sich ruft mit der Zusicherung: „Ich will euch erquicken", so sollen wir nach Harnack darin nicht lesen, daß er selbst, sondern daß Gott sie erquicken werde; er selbst soll zu dieser Erquickung nur das beitragen, daß er die Menschen zu Gott führt, der sie dann erquicken wird (S. 91). Oder sagt Jesus: „Ich bin der Weg", so läßt Harnack dieses Wort gelten, obwohl es nur in dem vierten Evangelium steht; denn er kann es zu seinem Zwecke gebrauchen: Ein Weg „führt" ja irgendwo hin, und Jesu Bedeutung soll darin bestehen, daß er „zu Gott führt" (S. 91). Daß aber in diesen beiden Fällen das Wort „führen" ganz verschiedene Bedeutung hat, daß Jesus sich nicht „Weg", sondern „Wegweiser" oder „Führer" hätte nennen müssen, wenn er nicht mehr hätte sagen wollen, als was Harnack ihm zugesteht, wird einfach nicht beachtet. Bezeugt der Herr, daß er der Richter der Welt sei, so erklärt das Harnack: „Er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter" (S. 91). Was damit gemeint ist, erfahren wir nicht. Vermutlich wird er sagen wollen: Weil Jesus von Gott den Auftrag erhalten hat, eine reinere Gotteserkenntnis zu bringen, so kann er auch bestimmen, wer selig werden wird, nur die nämlich, welche diese Gotteserkenntnis annehmen. Wenn Jesus sagt: „Wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden", so citiert Harnack dieses Wort zweimal, läßt aber jedesmal das majestätische „um meinetwillen" weg (S. 44 u. 49). Wenn Jesus erklärt: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater", so behauptet Harnack einfach, „bekennen" heiße nichts anderes als „den Willen Gottes

thun in der Gewißheit, daß er der Vater und der Vergelter" sei; auch an jener Stelle „denke Jesus an die Nachfolge und meine das Bekenntnis in der Gesinnung und in der That"; „von keinem anderen Bekenntnisse habe Jesus jemals gesprochen" (S. 92 f.). Woher er nur wissen mag, was Jesus denkt und meint, wenn doch seine Worte ganz anders lauten? Gewiß ist jedes Bekenntnis nur dann rechter Art, wenn es nicht nur in Worten, sondern auch in der Gesinnung und That besteht. Aber in jenem Spruche wird doch von einem Bekenntnisse zu Jesu geredet. Wollte man dafür Harnacks Erklärung einsetzen, so würde der ganze Satz besagen: Wenn ihr eine gute Gesinnung und That zeigt vor den Menschen, so zeige ich sie auch vor meinem himmlischen Vater. Thatsächlich aber sagt er: Wer vor den Menschen in Wahrheit sich zu mir bekennt, zu dem werde ich mich vor Gott bekennen: wie einst mein Urteil über euer ewiges Los entscheidet, so bestimmt sich mein Urteil über euch nach eurer Stellung zu mir.

Selbst durch das, was Jesus über sein Leiden, Sterben und Auferstehen geredet hat, kann Harnack nicht in seiner Anschauung erschüttert werden. Das Wort Christi: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für die Vielen", soll nach Harnack nichts weiter besagen, als daß Jesus mit der Verkündigung des Vaters „den vielen einen unvergleichlichen Dienst leiste", und daß er auch durch das, was er leidet, sie zu Gott führe. Dies werden wir dahin zu verstehen haben, daß Jesus, indem er für seine Verkündigung litt, seine unerschütterliche Überzeugung von ihrer Wahrheit bezeugte und dadurch ihren Eindruck verstärkte. Nun ist dieser Gedanke an sich gewiß wichtig. Aber davon sagt der Herr an dieser Stelle nichts. Wir lesen nicht, sein Tod werde zur Bekräftigung seiner Lehre *dienen*, sondern er sei *gekommen*, um sein Leben hinzugeben. Und er hat auch gesagt, er *müsse* leiden, sterben und auferstehen. Für dieses „müssen" aber liegt gar kein Grund vor, wenn es sich nur um Bestätigung seiner Lehre gehandelt hat. Denn einer Bezeugung durch den Tod ihres Verkündigers bedarf eine Lehre doch nur dann, wenn sie etwas den Hörern völlig Ungewohntes oder unglaublich Erscheinendes ausspricht. Die Lehre aber, welche Harnack bei Jesu gelesen hat, soll ja nach ihm

gar nichts Neues sein; Gott soll ja schon aus Gesetz und Propheten zu finden gewesen sein. Warum sollte die Auffrischung des sogar schon in den heiligen Büchern der Juden Vorliegenden nicht Eindruck machen können, auch ohne daß Jesus es mit seinem Tode besiegelte? Gewiß durfte er seine Lehre nicht verleugnen, mußte vielmehr bereit sein, zu ihrer Behauptung auch den Tod zu erdulden. Aber so gut wie Luthers Lehre nicht dessen bedurft hat, daß er für sie starb, sondern nur dessen, daß er bereit war, für sie zu sterben, so hätte auch Jesus nicht sagen können, er müsse sterben oder er sei gekommen, sein Leben für die Vielen zu geben, wenn sein Tod nur die Bedeutung eines Märtyrertodes hatte. Endlich heißt es nicht, er wolle sein Leben zu einer Bestätigung seiner Lehre geben, sondern „zu einer Erlösung für die Vielen". Will man aber wissen, wovon er uns durch seinen Tod erlösen wollte, so hat er seinen Jüngern gesagt, sein „Blut werde für sie vergossen zur Vergebung der Sünden". Wie aber Harnack angesichts jener Stelle, da Jesus die Hingabe seines Lebens zur Erlösung unter den uns zu leistenden Dienst befaßt, zu schreiben vermag: „Der Begriff der Erlösung kann gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden" (S. 115), das wird wohl anderen ebenso unfaßbar sein, wie uns. Es ist doch unleugbare Thatsache, daß Jesus ihn da „eingestellt" hat. Und bedenken wir, daß das über seinen Tod Gesagte am Schlusse seiner Unterweisung der Jünger steht, so werden wir eben darin das Endziel, die Krönung seiner ganzen Verkündigung zu sehen haben.

Doch nicht nur einzelne Aussprüche des Herrn, vielmehr die ganze Haltung seiner Predigt bezeugt uns, daß Jesus eine andere Stellung in seinem Evangelium einnimmt, als Harnack ihm einräumen will. Vergegenwärtigen wir uns nochmals einen Missionar, der den Heiden predigt. Je vollkommener seine Predigtweise ist, desto weniger wird er von sich selbst reden, höchstens in dem Sinne, daß er seinen Zuhörern nicht verschweigt, wie auch er denselben Weg der Buße und des Glaubens habe gehen müssen und auf diesem Wege Großes gefunden habe. Der Herr aber hat niemals jemandem gesagt, er sei denselben Weg gegangen, den er sie führen wolle und habe auf dem Wege die Güter gefunden, die er auch ihnen wünsche. Er ist der Eine, der den Weg der sündigen Menschen nicht zu gehen

hatte. Und doch hat er so oft von sich selbst geredet, daß ihm darin keiner aller anderen Prediger, obgleich unter ihnen doch viele selbstbewußte, eitle, hochmütige Menschen gewesen sind, auch nur annähernd gleichkommt. Lesen wir nur das Evangelium Marci durch, das ja von Harnack für das älteste gehalten wird, so finden sich darin etwa 250 Verse, welche ganz oder teilweise uns direkte Aussprüche Jesu bieten. Unter diesen aber sind nicht weniger als 100 Verse, in denen er sich selbst erwähnt. Damit vergleiche man die Predigten, welche nach der Apostelgeschichte die Jünger des Herrn halten, die doch auch sich bewußt sind, daß sie „den Vater kennen“ wie keiner unter allen ihren Zuhörern, und von Gott den Auftrag erhalten haben, „den anderen diese Erkenntnis zu bringen“. Wohl hören wir sie sagen: „Wir sind des Zeugen“; aber nicht von sich, nur von Jesu zeugen sie, — gerade so wie er selbst von sich gezeugt hat.

Wie in diesen Predigten, so in den vier Evangelien. Das Johannesevangelium spricht es ausdrücklich aus, daß es zu dem Zwecke geschrieben sei, die Leser zum Glauben an Jesum zu führen. Die anderen Evangelien aber wollen doch im letzten Grunde nichts anderes. Durch Wiederholung seiner Worte, durch Darstellung seiner Thaten wollen sie Glauben an ihn erzeugen. Darum heben sie auch immer wieder hervor, daß er sowohl bei leiblichen Heilungen, wie bei Erteilung der Sündenvergebung Glauben d. h. Vertrauen zu sich gefordert habe.

Endlich, nicht nur die Apostel und ihre Schüler, auch die Christen aller Zeiten haben Jesum nicht nur eingerechnet in sein Evangelium, sondern zum Mittelpunkte desselben gemacht. Von Jahrhundert zu Jahrhundert haben sie, wenn sie ihren Glauben an das Evangelium bezeugen wollten, bekannt: „Ich glaube an Jesum Christum“. Diese Thatsache ist so unbestreitbar, daß auch Harnack zugibt: „Dieser Religion ist es wesentlich, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird“ (S. 187). Soll denn das eine Verirrung sein? O nein, Harnack weiß auch mit dieser Thatsache sich abzufinden: „Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden“ (S. 91 ff). Darum also soll die Christenheit sich Jesu Evangelium niemals ohne ihn

selbst denken können, weil erstens er selbst es verwirklicht d. h. alle seine moralischen Vorschriften selbst befolgt hat; und weil zweitens er die Kraft des Evangeliums, d. h. seine Predigt so „kraftvoll“ gewesen ist. Zur Erklärung fügt Harnack hinzu: „Feuer entzündet sich nur an Feuer, persönliches Leben nur an persönlichem Leben“ (S. 92). Darum also soll Jesus so große Bedeutung für alle Zeiten besitzen, weil er soviel feuriges persönliches Leben gehabt hat.

Unzweifelhaft läßt sich mit diesen Worten die Thatsache, warum Jesu Evangelium nie ohne ihn selbst gedacht worden ist, nicht erklären. Denn wie wir gesehen haben, besteht sein Evangelium gerade nicht in den Vorschriften, die er uns sozusagen vorgelebt hat, und das Feuer, das wahre Christen in ihrem Herzen empfinden, ist nicht eine Flamme von Jesu persönlichem Leben. Nicht seine Persönlichkeit, sondern sein Evangelium, die freudenreiche Botschaft, die er durch seine Predigt und durch sein Thun für uns an unser Herz dringen läßt, hat uns das Herz bezwungen. Wir wissen wohl, daß heute manche von dem „überwältigenden Eindrucke der Persönlichkeit Christi“ reden und überzeugt sind, demselben alles Gute zu verdanken. Aber wir zweifeln auch nicht, daß, was dieser „Eindruck“ zu erzielen vermag, höchstens ein Anfang dessen, was Jesus erzielen wollte, genannt werden kann. Dieses „Feuer“ ist noch nicht das Feuer, welches anzuzünden Jesus auf Erden gekommen ist; denn es kann auch durch andere edle und geistesmächtige Persönlichkeiten in uns entfacht werden.

Wird man aber einmal erkennen, daß die Bemühungen, Christum noch irgendwie festzuhalten, obwohl man ihn aus seinem Evangelium verdrängt hat, in Wirklichkeit unnötig sind, daß man sein Evangelium so, wie man es reduziert hat, sehr wohl ohne ihn selbst haben kann, dann wird man auch offen aussprechen, daß es Christentum ohne Christum geben könne. Doch solange man sich vor dieser Konsequenz noch scheut, ist gleichsam noch ein dünner Faden unzerschnitten geblieben, an dem man sich noch wieder zu dem zurückfinden kann, „außer dem kein Heil ist, ist auch kein andrer Name den Menschen gegeben, darinnen sie mögen selig werden“.

Sollen wir endlich kurz zusammenfassen, inwiefern Jesus in sein Evangelium hineingehört, so handelt es sich um ein Doppeltes, um ein Objektives und um ein Subjektives. Schließen wir uns

den von Harnack gewählten drei Kreisen der Verkündigung Jesu an, so können wir sagen: 1. Jesus Christus hat das selige *Himmelreich* gebracht; durch den Glauben an ihn treten wir darin ein. 2. Er hat durch sein Thun uns das Recht erworben, Gott zum *Vater* zu haben; indem wir Jesu Jünger werden, werden wir Gottes Kinder. 3. Er will uns möglich machen, das unauflösbare Gebot der *Liebe* zu erfüllen; indem wir ihn lieben, gelangen wir zur wahren Gottes- und Nächstenliebe. Wer also ohne ihn ins Himmelreich will, wird nicht hineinkommen. Wer ohne ihn ein Kind Gottes sein will, wird es nicht werden. Wer ohne ihn wahre Liebe haben will, wird sie nicht finden.

10. Kapitel.

War Christi Tod ein Opfertod?

Erst bei Darstellung der „christlichen Religion im apostolischen Zeitalter“ geht Harnack auf den Tod und die Auferstehung Christi ein. Nicht in das von Jesu verkündigte Evangelium sollen die darauf sich beziehenden christlichen Lehren hineingehören; erst im apostolischen Zeitalter soll man auf sie verfallen sein. Daß sie aber unter den Christen von Anfang an allgemein waren, gibt er unumwunden zu: „Die Urgemeinde nannte Jesus ihren Herrn, weil er das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte, und weil sie überzeugt war, daß er, auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze. Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Thatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat“ (S. 97).

Was dürfte hieraus für uns folgen? Was anders, als daß die, welche diesen urchristlichen Zentrallehren direkt widersprechen, keine Christen mehr sind und daß sie, wenn sie trotzdem Jesum ihren Herrn nennen, diesen von der ersten Christenheit geprägten Ausdruck in ganz anderer Bedeutung verwenden, also vor Falschmünzerei zu warnen sind. Harnack kommt zu einem anderen Ergebnis. Er schreibt: „Vielen sind heute diese beiden Stücke sehr fremd geworden, und sie stehen ihnen teilnahmlos gegenüber“. Wenn aber doch anerkanntermaßen „sich die älteste Christenheit auf

dem Bekenntnis zu ihnen auferbaut hat, dann muß es möglich sein, ein nachempfindendes Verständnis für sie zu gewinnen“ (S. 98). Und dies unternimmt er dann.

Wir gestehen, wir hätten lieber gesehen, er hätte das unterlassen. Wir fürchten, der Erfolg dieses nachempfindenden Verständnisses ist kein guter. Denn solange man einer höchst auffallenden Erscheinung gleichsam ratlos gegenübersteht, macht sie immerhin Eindruck auf uns. Sobald wir aber einsehen, daß sie sich ganz natürlich erklären läßt, gehen wir über sie zur Tagesordnung über. Wenn etwa alle Welt von der Schuld eines Angeklagten überzeugt ist, nur der Einzige, der bei dem Vorgange selbst zugegen war, unablässig die Unschuld des Verurteilten mit Eiden beteuert, so kommt man nicht über diese Frage zur Ruhe. Können wir jedoch ein nachempfindendes Verständnis dafür gewinnen, was diesen Einen zu seiner irrigen Meinung verleitet hat, so stört er uns nicht mehr in unserer abweichenden Überzeugung. So hat es für den, welcher den Glauben der ersten Christen nicht teilt, doch etwas Imponierendes, Beunruhigendes, ja Erschütterndes, zu sehen, wie die Augen- und Ohrenzeugen dessen, was mit Jesu geschehen ist, wie ausnahmslos alle ersten Jünger des Herrn, wie die gesamte erste Christenheit den Tod Jesu für einen Opfertod, seine Auferstehung für eine Thatsache gehalten haben; wie aus dieser ihrer Überzeugung ihr wunderbarer Friede und ihre alles besiegende Freude, ihre großartige Zuversicht im Leben und im Sterben geflossen sind; wie sie in der Gewißheit, es könne keine herrlichere, beseligendere Botschaft geben, diese ihre Verkündigung mit der willigen Erduldung vieler Leiden, ja des Märtyrertodes besiegelt haben. Gelingt es uns aber, auch nur einigermaßen einleuchtend zu machen, wie sie auf „so parador und unannehmbar erscheinende“ Vorstellungen verfallen sind, so kann es uns gar nicht mehr in unserer Ruhe stören, daß wir ganz anders denken. Den Stein, den Gott uns in den Weg unseres Unglaubens gewälzt hat, damit wir vor ihm innehalten und uns an ihm aufrichten, haben wir glücklich aus dem Wege geräumt.

Weil aber wir der Überzeugung sind, daß Gott ihn weiter dort liegen sehen will, prüfen wir, ob es Harnack gelungen ist, seiner mächtig zu werden.

Für die Vorstellung, „der Tod Christi am Kreuz sei ein Opfertod" gewesen, meint Harnack drei Quellen aufdecken zu können. Zuerst führt er aus (S. 99): Wie die Geschichte bezeugt, hat der Tod Christi den blutigen Opfern ein Ende gemacht. Nun aber hatten diese Opfer einem religiösen Bedürfnisse entsprochen. Hörten sie also nach Christi Tode auf, so muß durch diesen dieses Bedürfnis gestillt worden sein. Was die Menschen früher mit Opfern erreichen wollten, das war nach der Christen Meinung durch Jesu Tod erreicht. So hatte für sie „dieser Tod den Wert eines Opfertodes". Darum nannten sie ihn auch so.

Um diese Deduktion Harnacks „nachzuempfinden", wählen wir einen analogen Fall. Ich meine, krank zu sein und der Arznei zu bedürfen, nehme daher solche ein. Nun kommt der Arzt und sagt: Thorheit! Sie sind ganz gesund, glauben Sie es nur! Glaube ich es, so fühle ich mich gesund und gebe das Medizinieren natürlich auf. Fragt man mich dann, warum ich nichts mehr einnehme, so kann ich antworten: Des Arztes Wort war meine Arznei. Denn sein Wort hat für mich den Wert einer heilenden Arznei gehabt. Ebenso, meint Harnack, waren die Menschen überzeugt, Gott zürne ihnen. Darum hatten sie das Bedürfnis, Opfer zu bringen. Jesus aber lehrte sie „Gott den Vater". Nunmehr überzeugt, daß Gott ihnen nicht zürne, opferten sie auch nicht mehr.

Soweit können wir Harnack verstehen. Aber das, warum es sich überhaupt hier handelt, fehlt ja noch. Wir stehen ja nicht bei der Frage, warum die Christen nicht mehr blutige Opfer brachten, sondern bei der ganz anderen, warum sie Jesu Tod einen Opfertod nannten. Hat aber Jesus durch seine Verkündigung sie Gott den Vater gelehrt, so daß sie nun zu opfern nicht mehr für nötig hielten, so konnten sie ja höchstens Jesu Verkündigung ein Opfer nennen, nicht aber seinen Tod. Ich kann wohl des Arztes Wort, das mich von meiner eingebildeten Krankheit geheilt hat, „meine Arznei" nennen, aber doch nicht irgend etwas anderes von ihm, gewiß doch nicht seinen seitdem erfolgten Tod. Die ersten Christen haben aber nur ihres Herrn Tod als Opfer angesehen und sind überzeugt gewesen, nicht seine Lehre, sondern sein Leiden und Sterben habe ihnen die Gotteskindschaft gebracht: „Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum. Denn wieviel

euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Und wisset ihr nicht, daß alle die getauft sind, die sind in seinen Tod getauft. Christus hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns; und erlöste die, so unter dem Gesetz waren, auf daß wir die Kindschaft empfingen“ (Gal. 3, 13, 26 f.; 4, 5; Röm. 6, 3). Demnach sind die ersten Christen überzeugt gewesen, Jesu Tod habe das bewirkt, was sie früher durch blutige Opfer zu erreichen suchten. Und darum haben sie solche Opfer unterlassen und haben gejubelt: „Nun am Ende der Welt ist er einmal erschienen, durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben; mit Einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden; wir haben fürder kein ander Opfer mehr für die Sünden“ (Hebr. 9, 26; 10, 14, 26).

Diese Worte lehren auch schon, worin die Christen die Bedeutung der Opfer gesehen haben. Kamen sie doch aus dem Judentum her, welches, wie allgemein anerkannt ist, die blutigen Opfer für die Sünden darbrachte. Wenn also Juden Christi Tod einen Opfertod nannten, so ist völlig klar, was sie damit sagen wollten: „Also ist Christus einmal geopfert, wegzunehmen vieler Sünden“ (Hebr. 9, 28). Dasselbe verkündigt der Apostel Johannes: „Das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde. Derselbe ist die Versöhnung für unsere Sünden; nicht allein aber für die unsern, sondern auch für der ganzen Welt“ (1. Joh. 1, 7; 2, 2). Dasselbe predigt der Apostel Paulus: „Christus hat uns geliebet und hat sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selbst und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“ (Eph. 5, 2; 2. Kor. 5, 19). Nicht anders der Apostel Petrus: „Wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber und Gold erlöst seid, sondern mit dem teuren Blute Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz“ (1. Petr. 1, 18 f.; 2, 24).

Auf einem zweiten Wege sucht Harnack die Betrachtung des Todes Christi als eines Opfertodes durch die ersten Christen verständlich zu machen: „Über die großen Fortschritte in der Geschichte entscheidet nur die Hingabe des Lebens . . . Je sittlich zarter jemand fühlt, um so sicherer wird er überall in der Ge-

schichte, wo Großes geschehen ist, das stellvertretende Leiden empfinden und auf sich beziehen. Hat Luther im Kloster nur für sich gerungen, hat er nicht für uns alle mit der Religion, die ihm überliefert war, gekämpft und innerlich geblutet? Aber das Kreuz Jesu Christi ist es gewesen, an welchem die Menschheit die Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe so erfahren hat, daß sie es nicht mehr vergessen kann, und daß diese Erfahrung eine neue Epoche ihrer Geschichte bedeutet" (S. 100).

Danach scheint Harnack sagen zu wollen: Wenn uns aus dem Leiden eines anderen Gewinn erwächst, so empfinden wir dieses Leiden als ein stellvertretendes, als ein Opfer. So war es für uns alle ein Gewinn, daß Luther die schweren Kämpfe im Kloster durchmachte, da diese ihn zur Entdeckung der evangelischen Wahrheit führten. Wohl; aber wir müssen wieder daran erinnern, daß ja erklärt werden sollte, wie die ersten Christen dazu kommen konnten, Jesu Tod als ein von ihm dargebrachtes Opfer zu bezeichnen. Wir fragen daher: Hat schon jemals irgend jemand von diesen Kämpfen Luthers gesagt, damit habe der Reformator ein Opfer gebracht? In dem Begriffe des Sichopferns liegt ja notwendig der Gedanke, daß der andere etwas für uns thun *will*, uns etwas verschaffen *will*. Fehlt dieses, so kann es höchstens heißen: Er *war* ein Opfer, nicht aber, wie es immer von Jesu heißt: Er hat sich selbst geopfert. Darum, weil hierauf alles ankommt, wird in der Schrift immer wieder hervorgehoben, daß Jesus nicht zu sterben brauchte, sondern *freiwillig* sein Leben *gegeben* habe. Dies scheint auch Harnack zu fühlen. Deshalb schiebt er in seiner Schlußfolgerung plötzlich einen Begriff ein, der auf Luther im Kloster durchaus nicht paßt, den Begriff der *Liebe*: An dem Kreuze Christi soll die Menschheit die Macht der Liebe erfahren haben. Und freilich glauben wir, was Jesus bei Johannes sagt: „Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Freunde". Dann aber *wollte* Jesus mit der Hingabe seines Lebens etwas für uns *thun*, uns etwas verschaffen. Und dann haben die Jünger recht gehabt, wenn sie seinen Tod einen Opfertod nannten.

Was aber Jesus mit der freien Hingabe seines Lebens der Welt nützen wollte, das war nicht — wie Harnack zu meinen

scheint —, daß „die Menschheit die Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe erfahren" sollte; sondern er starb — wie er selbst gesagt hat — „zur Erlösung für die Vielen", „zur Vergebung der Sünden". Freilich besitzt solche Liebe eine herzbezwingende Macht. Aber nur, weil sie das unendliche Gut der Erlösung uns eingebracht hat. Hätte Jesu Sterben keinen anderen Zweck gehabt, als nur seine Liebe zu bewähren, hätte sein Tod uns keinen Nutzen gebracht, so wäre es Wahnwitz gewesen, freiwillig in den Tod zu gehen. Würde es nicht Wahnwitz zu nennen sein, wenn etwa eine Frau ohne jeden weiteren Zweck, ohne daß ihr Tod ihrem Manne irgend etwas nützen würde, vor den Augen ihres Mannes sich dem Tode überliefern und ihm zurufen wollte, sie wolle ihm zeigen, wie sie ihn lieb habe? Nur darum also, weil sein Tod uns Großes einbrachte, kann von Liebe bei Hingabe seines Lebens die Rede sein: nur darum, weil es thatsächlich ein Opfertod war.

„Endlich drittens", schreibt Harnack, „keine vernünftige Reflexion und keine verständige Erwägung wird aus den sittlichen Ideen der Menschheit die Überzeugung austilgen können, daß Unrecht und Sünde Strafe verlangen, und daß überall, wo der Gerechte leidet, sich eine beschämende und reinigende Sühne vollzieht." So auch, meint Harnack, haben die ersten Christen dem Leiden des Herrn eine sühnende Kraft zugeschrieben. Aber wir müssen gestehen, daß uns die zweite Hälfte jener Behauptung, auf die hier alles ankommt, völlig unverständlich ist. Denn soviel uns bekannt ist, haben wenigstens Juden und Christen diese „sittliche Idee", in dem Leiden des Gerechten vollziehe sich stets eine beschämende und reinigende S ü h n e, nicht gehabt. Wohl kann es uns „beschämen", wenn wir einen Frommen unter den Folgen der Sünde seines Volkes, an der er nicht teilgenommen hatte, mitleiden sehen; wohl können wir dann sagen: Er trägt unsere Sünde; wohl kann solche Beschämung auch insoweit „reinigend" auf uns wirken, als wir uns nun innerlich von der Sünde lossagen. Aber von einer S ü h n e, als würden durch jedes Leiden eines Unschuldigen die Sünden der anderen gut gemacht, kann keine Rede sein. Und doch handelt es sich bei Christi Tod eben um diesen Begriff der Sühne.

Harnack scheint an die relativ Gerechten zu denken, an die,

welche weniger schuldig sind als andere, oder welche nach allgemeiner Meinung gerade dies spezielle Leiden nicht verdient haben können. So haben etwa Abel, Hiob, Paulus, Luther gelitten. Hat denn jemals ein Mensch gemeint, in ihrem Leiden habe sich „eine Sühne" vollzogen? Oder haben die ersten Christen den Tod des unschuldigen Stephanus für einen sühnenden Tod, für einen Opfertod gehalten? Nur von Einem Tode haben sie so geurteilt. Daraus ist klar, daß sie diesen Tod nicht auf eine Linie mit dem Leiden anderer Gerechter gestellt haben und nicht aus ihrer Auffassung von der Bedeutung des Todes anderer Unschuldiger gefolgert haben, Jesu Tod sei ein Opfertod. So fällt auch dieser letzte Erklärungsversuch Harnacks zusammen.

Freilich könnte man einwenden, der Mangel an Klarheit und Schärfe der Gedanken in diesen Darlegungen Harnacks entspreche nur der mangelhaften Bildung dieser ersten Jünger; er wolle ja nur wiedergeben, wie vermutlich diese Fischer und Zöllner reflektiert hätten; daher dürfe man aus dem Fehlen von Logik nicht folgern, daß jenen ersten Christen solche Spekulationen unmöglich gewesen seien. Wir gestehen die Berechtigung dieses Einwandes zu. Ziehen wir aber unsere „Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist" (S. 4), zu Rate, so müssen wir überhaupt ein derartiges Reflektieren bei solchen Männern, wie die ersten Christen waren, für völlig undenkbar erklären, zumal da diese Gedankengänge zu jener Zeit teilweise noch gar nicht möglich waren. Unmöglich war es, daß diese einfachen Leute aus dem Aufhören „der blutigen Opfer in der Religionsgeschichte" Schlüsse auf die Bedeutung des Todes Christi zogen. Unmöglich, daß sie über „die großen Fortschritte in der Geschichte" und das, was über diese „entscheidet", Erwägungen anstellten u. s. w. Vermutlich werden nicht wenige der Studierenden, die jene Vorträge Harnacks hörten, trotzdem sie an der Schwelle des 20. Jahrhunderts standen, diese seine Gedanken als genial und völlig neu angestaunt haben. Dann aber werden diese religionsgeschichtlichen Reflexionen der Urgemeinde gewiß noch fremd gewesen sein. Wir wenigstens möchten ihr zutrauen, daß sie weniger geistvoll, aber etwas klarer gedacht hat.

So müssen wir uns nach einer anderen Antwort auf die Frage, wie die Vorstellung von dem Opfertode Christi entstehen

konnte, umsehen. Harnack leistet uns dabei die beste Hilfe. Denn am Schlusse seiner von uns geprüften Darlegungen schreibt er: „Nehmen wir aber noch hinzu, daß Jesus selbst seinen Tod als einen Dienst bezeichnet hat, den er den Vielen leiste, und daß er ihm durch eine feierliche Handlung ein fortwährendes Gedächtnis gestiftet hat — ich sehe keinen Grund, diese Thatsache zu bezweifeln —, so verstehen wir es, wie dieser Tod, die Schmach des Kreuzes, in den Mittelpunkt rücken mußte“ (S. 101). Wir können nur verwundert fragen, warum Harnack das nicht früher gesagt hat. Wieviel Mühe würde er damit sich und seinen Lesern erspart haben! Denn hier liegt ja die allereinfachste Entstehung der christlichen Anschauung vom Tode Jesu klar am Tage. Wer wüßte nicht, daß die Jünger des Herrn überzeugt waren, nichts von sich selbst zu reden, sondern nur zu verkündigen „alles, was er sie gelehrt hatte“! So ist es ja gar nicht anders möglich, als daß sie auch die Bedeutung seines Todes einfach aus dem entnahmen, was er ihnen gesagt hatte.

Gesagt aber hat er ihnen, daß er sein Leben in dem Dienste für sie, zur Erlösung, hingeben werde, ja daß er zu dem Zwecke gekommen sei. Gesagt hat er ihnen bei der Abendmahlsfeier, daß sein Leib für sie gegeben und sein Blut für sie vergossen werden solle zur Vergebung der Sünden. Wem aber dieses noch nicht klar genug sein sollte, der kann aus den weiteren Darlegungen in den Schriften dieser Jünger erkennen, was er ihnen noch weiter gesagt hat, wenn er etwa nach seiner Auferstehung ihnen auseinandersetzte, warum er habe „leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen“ müssen (Luk. 24, 26). Es ist also der Tod Jesu nach seiner eigenen Verkündigung ein Opfertod gewesen, gehört also mit in sein Evangelium hinein. Ein Evangelium ohne seinen Opfertod ist nicht **sein** Evangelium.

11. Kapitel.

Ist Christus auferstanden?

Wie Harnack über Jesu Auferstehung urteilt, kann nicht mehr zweifelhaft sein, seitdem wir von ihm gehört haben, er sei der „unerschütterlichen Überzeugung", daß es keine Wunder gebe. Demgemäß schreibt er auch: „Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein" (S. 101). Doch will er unterschieden haben zwischen der „Osterbotschaft" und dem „Osterglauben". So unterscheidet natürlich jeder, welcher nachdenkt. Denn durch die Botschaft soll der Glaube geweckt werden. Aber so meint es Harnack nicht. Unter „Osterbotschaft" versteht er die Kunde davon, daß das Grab Jesu zu Ostern leer gewesen ist, und daß Jesus sich seinen Jüngern lebendig erzeigt hat. Dies sucht er aus dem Wege zu räumen.

Er sagt: „Die Osterbotschaft berichtet von dem wunderbaren Ereignis im Garten des Joseph von Arimathia, das doch kein Auge gesehen hat, von dem leeren Grabe, in das einige Frauen und Jünger hineingeblickt, von den Erscheinungen des Herrn in verklärter Gestalt — so verherrlicht, daß die Seinen ihn nicht sofort erkennen konnten —, bald auch von Reden und Thaten des Auferstandenen" (S. 101).

Was für ein Ereignis mag er mit dem meinen, was „kein Auge gesehen" haben soll? Wie Jesus wieder lebendig geworden

ist, wird uns ja gar nicht berichtet. Das weitere aber muß doch Jesus selbst gesehen haben; warum sollte er nicht den Jüngern auf ihre Fragen etwas davon gesagt haben? Sodann sucht Harnack „das leere Grab" dadurch zu verdächtigen, daß er schreibt, es hätten nur ein paar Frauen und Jünger hineingeblickt. Er wird doch nicht meinen, daß er glauben würde, wenn er selbst hineingeblickt hätte? Warum sollten wir diesen Jüngern, die so entsetzt sind über das leere Grab, nicht Glauben schenken? Und wozu diese Hervorhebung der Frauen durch Harnack? Sollen wir an die bei Frauen sich manchmal findende Leichtgläubigkeit und Aufgeregtheit denken? Aber wie er selbst zugibt, haben ja auch Jünger dasselbe gesehen. Und bekanntlich wurden diese erst durch die Frauen von dem Unglaublichen in Kenntnis gesetzt und kamen deshalb zum Grabe, weil auch sie es für unmöglich hielten, und mußten sich nun doch von der Wirklichkeit des ihnen Berichteten überzeugen. Wozu ferner dieser Ausdruck, sie hätten nur „hineingeblickt"? Soll damit angedeutet werden, daß sie nicht genau zugesehen haben? Aber schon der nach Harnacks Meinung älteste Evangelist Markus erzählt bedeutend mehr, als Harnack hier angibt. Er berichtet, daß sie in das Grab hineingegangen seien und dort einen Engel gesehen und von ihm Aufklärung über Jesu Auferstehung und Aufträge für die Jünger empfangen haben (Mark. 16, 5—8). So läßt sich das leere Grab nicht wegschaffen.

Harnack schreibt weiter: „Sicher ist, daß Paulus und die Jünger vor ihm nicht auf den Befund des Grabes, sondern auf die Erscheinungen das entscheidende Gewicht gelegt haben" (S. 102). Doch wozu diese Bemerkung? Sollen wir etwa annehmen, daß für die Jünger auf das leere Grab nichts angekommen ist? Aber wenn Jesus noch im Grabe lag, so konnte er ihnen ja nicht in verklärtem Leibe erscheinen. Wer also auf die Erscheinungen das entscheidende Gewicht legt, der bezeugt damit auch seine Überzeugung von dem leeren Grabe. Daß aber die, welche ihn als den Auferstandenen gesehen haben, vor allem dieses betonen, ist ja selbstverständlich, weil das leere Grab sozusagen nur etwas Negatives ist, die Erscheinungen des Herrn aber das Positive sind, worin jenes schon eingeschlossen ist.

Es ist aber auch keineswegs an dem, daß die Jünger vor

Paulus wenig Gewicht auf das leere Grab gelegt hätten. Sie würden doch nicht soviel davon erzählen, wie sie thun, wenn sie nicht auch diese Thatsache für sehr gewichtig gehalten hätten, nämlich für die Voraussetzung seiner Erscheinungen. Wenn Paulus nicht gerade davon redet, so beweist dies natürlich nicht — wie Harnack selbst zugibt —, daß er die „Botschaft von dem leeren Grabe nicht gekannt" habe (S. 102). Naturgemäß redete er, der erst etwa fünf Jahre später durch eine Erscheinung des Herrn zum Christentum bekehrt wurde, nur von diesem seinen Erlebnis, als er nach Verlauf mehrerer Jahre in dem Brief an die Korinther von der Auferstehung Jesu handelte.

Auch das Gewicht dieser Erscheinung des Auferstandenen sucht Harnack etwas abzuschwächen. Er schreibt: „Für Paulus war die Grundlage seines Osterglaubens . . . die Erfahrung, daß Gott ihm seinen Sohn als Lebendigen offenbart habe auf dem Wege nach Damaskus. Er hat ihn ‚in mir' offenbart, sagt er, aber diese innere Offenbarung war mit einem ‚Schauen' verbunden gewesen, so überwältigend, wie niemals später wieder." Diese Fassung erweckt den Eindruck, als habe es sich eigentlich nur um ein innerliches Erlebnis gehandelt, mit dem sich etwas „verbunden" habe, das auch später, nur nicht so stark, vorgekommen sei. Aber Paulus redet anders. Als historische Beweise für Jesu wirkliche, leibliche Auferstehung zählt er eine ganze Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen auf und nennt sich als den letzten, der ebenso wie die früheren Zeugen Jesum gesehen habe. Dabei schließt er die Annahme, es könne sich um ein bloß subjektives „Schauen", also um etwas nur Vermeintliches handeln, dadurch aus, daß er nicht schreibt: Ich habe ihn geschaut, sondern: „Er ist mir erschienen". Die Folge dieses Ereignisses war, daß er Jesum kannte, nicht als „Lebendigen", sondern als den Auferstandenen. Und dadurch wurde ihm innerlich gewiß, Jesu sei der Sohn Gottes, während er ihn bisher für einen Gotteslästerer gehalten hatte. Als er daher im Brief an die Galater aussprechen wollte, er habe den Beruf, den Heiden den Sohn Gottes zu verkündigen, konnte er kurz zusammenfassend sagen: „Es gefiel Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren" (Gal. 1, 16). Es darf also nicht heißen, wie Harnack schreibt, diese innere Offenbarung sei mit einem Schauen verbunden

gewesen; vielmehr wurde dieser innerliche Vorgang, daß er an Jesum als den Sohn Gottes glauben lernte, durch die äußerliche Erscheinung des Auferstandenen bewirkt. Als den Auferstandenen sah er ihn außer sich, als den Sohn Gottes erkannte er ihn dadurch innerlich.

„Aber“, so fährt Harnack fort, „wer kann unter uns behaupten, daß er sich nach den Erzählungen des Paulus und der Evangelien ein deutliches Bild von diesen Erscheinungen machen könne?“ — Nun, daß wir uns von einem verklärten Leibe und von dessen Erscheinen kein deutliches Bild machen können, ist doch selbstverständlich, weil unsere bisherige Erfahrung nichts dergleichen kennt. Würden die Jünger von diesen Erscheinungen so berichtet haben, daß wir uns alles einzelne klar vorstellen könnten, dann würden wir fürchten können, daß sie sich diese Vorgänge nach früheren natürlichen Erlebnissen erdacht oder eingebildet hätten. Eben diese eigentümliche Darstellungsweise, da wir noch aus den Worten der Erzähler herausfühlen können, wie diese Erscheinungen für sie geradezu etwas Unheimliches hatten, dürfte als Beweis für ihre historische Treue zu gelten haben.

Auch die Evangelien citiert Harnack als Bundesgenossen für sein Verlangen, wir sollten die „Osterbotschaft“ preisgeben: „Obschon das Neue Testament den höchsten Wert auf jene Botschaft legt, verlangt es den Osterglauben auch ohne sie. Die Geschichte des Thomas wird ausschließlich zu dem Zwecke erzählt, um einzuschärfen, daß man den Osterglauben haben solle auch ohne die Osterbotschaft: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (S. 101). So verwendet Harnack schon wieder das vierte Evangelium und verwertet aus ihm eine Geschichte, die nach seiner eigenen Überzeugung gar nicht geschehen sein kann. Denn war Jesus nicht leiblich auferstanden, so konnte er ja auch nicht mit Thomas ein Gespräch führen (Joh. 20, 27 ff.). Doch Harnack kann antworten, wenn auch diese Geschichte gar nicht geschehen sei, so spreche sich darin eine Ansicht dessen aus, der sie erdacht habe; und nur diese Ansicht des Erzählers komme für ihn in Betracht. Nun wohl, was soll denn hier ausgesprochen sein? Auch ohne die Osterbotschaft soll man den Osterglauben haben. Das soll in dem Worte zu lesen sein: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“! Wir möchten doch die Kühnheit dieser Schrift-

erklärung geradezu unglaublich nennen. Denn die Osterbotschaft kann man doch nicht „sehen“, sondern nur hören. Von ihr also kann in diesem Worte des Herrn keine Rede sein. Und auch dann, wenn es hieße: „Selig sind, die nicht hören und doch glauben“, könnte nicht darin liegen, was Harnack darin findet. Denn Thomas, dem Christus hier vorwerfen soll, daß er nicht ohne Hören geglaubt habe, hat ja die Osterbotschaft gehört gehabt (V. 25). Will also der Herr an dieser Stelle irgend etwas tadeln, so kann es nur das sein, daß Thomas der Osterbotschaft nicht geglaubt habe.

Auf eine zweite Stelle weist Harnack hin: „Die Jünger, die nach Emmaus gingen, werden gescholten, weil ihnen der Glaube an die Auferweckung fehlt, obgleich sie die Osterbotschaft noch gar nicht erhalten haben“. — Es wäre doch gut gewesen, wenn Harnack, ehe er so schrieb, diese Geschichte einmal übergelesen hätte. Denn zufällig sagen diese Jünger selbst, daß sie die Osterbotschaft schon erhalten hatten, und zwar von Frauen und Männern, und zwar sowohl, daß das Grab leer sei, als auch, daß Engel gesagt hätten, er lebe (Luk. 24, 22—24). Er schalt sie also, weil sie trotz der Osterbotschaft nicht geglaubt haben.

Denn freilich war Christus zu der Erwartung berechtigt, daß seine Jünger auf die bloße Kunde hin, er habe sein Leben wiedergenommen, auch ohne ihn selbst gesehen zu haben, von seiner Auferstehung überzeugt worden wären. Hätte das, was sie früher von ihm gehört und gesehen hatten, in ihren Herzen die volle Frucht getragen, so würden sie weder durch sein Leiden und Sterben an ihm irre geworden sein, noch auch daran gezweifelt haben, daß der Tod ihn nicht halten könne. Hatte er sie doch zu dem unerschütterlichen Glauben zu bringen gesucht, er sei „Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“; hatte er doch den Zwölfen vorausgesagt, er werde „am dritten Tage auferstehen“. Wenn das Doppelte tief in ihren Herzen gehaftet hätte, so würde es nicht einmal der Osterbotschaft bedurft haben, um sie in dem Glauben an seine Auferstehung fest zu machen. Darum schalt er jene beiden nach Emmaus wandernden Jünger, weil sie nicht verstanden hatten, daß er „solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte“, und hielt den Zwölfen außerdem noch vor, daß er seinen Tod und seine Auferstehung ihnen doch vorausgesagt habe, „da er noch bei ihnen war“ (Luk. 24, 26. 44).

Weil aber ihr Glaube in Wirklichkeit zu schwach war und doch für sie, diese ersten Zeugen, die Überzeugung von der Freiwilligkeit seines Sterbens und der Wirklichkeit seiner Auferstehung absolut notwendig war, so ließ er sie das leere Grab sehen und die Osterbotschaft hören. Und als auch dies noch nicht genügte, erschien er ihnen und suchte sie auf alle nur mögliche Weise von der Thatsächlichkeit seiner Auferstehung zu überführen, forderte den Thomas sogar auf, ihn zu befühlen, falls ihm das Sehen und Hören nicht genug sei. Wenn er aber zugleich zu diesem Jünger sagt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben", so darf doch das Anfangswort „selig sind" nicht übersehen werden. Wie den Thomas, so hat der Herr auch die anderen Jünger sehen lassen, um ihnen das Glauben zu erleichtern. Aber man soll wissen, daß man erst dann in seinem Glauben selig ist, wenn man dahin gekommen ist, glauben zu können, ohne zu sehen. Wie selig würde Thomas gewesen sein, wenn er infolge dessen, was er früher an Jesu gesehen hatte, nun auch in den Tagen, da sein Herr litt und starb und im Grabe lag, am Glauben festgehalten hätte! Wenn er dann allem Sichtbaren zum Trotz in der Überzeugung, daß „sein Herr und sein Gott" am dritten Tage die Ketten des Todes brechen werde, nicht einen Augenblick geschwankt hätte!

Wer also zu dem vollen und wahren Glauben an Jesum Christum hindurchgedrungen ist, braucht sich nicht mehr auf das leere Grab und auf die Erscheinungen des Auferstandenen zu stützen. Vielmehr würde er auch dann des Herrn Auferstehung glauben, wenn von beidem ihm nichts berichtet wäre. Er würde mit dem Petrus nach Pfingsten sagen: „Es war unmöglich, daß Jesus sollte vom Tode gehalten werden" (Apg. 2, 24). Das leere Grab und die Erscheinungen des Herrn haben ihre Bedeutung nur für die, welche noch nicht jenen seligmachenden Glauben gefunden haben, also für jene zweifelnden Jünger, für den ungläubigen Saulus auf dem Wege nach Damaskus und für alle, die ihnen noch heute gleichen. Diesen sollen jene Thatsachen der Geschichte es erleichtern, doch noch zum Glauben zu gelangen; ebenso wie der Herr dem Thomas das Glauben erleichterte, indem er ihn sehen, hören, fühlen ließ.

Harnack sträubt sich gegen diese lockende Gewalt der Thatsachen. Er meint: „Entweder man muß sich entschließen, auf Schwankendes,

auf etwas, was immer wieder neuen Zweifeln ausgesetzt ist, seinen Glauben zu stellen, oder man muß diese Grundlage aufgeben, mit ihr aber auch das sinnliche Wunder". Doch niemand verlangt, daß man seinen Glauben auf diese Auferstehungsberichte stelle, sondern nur, daß man seinen Unglauben durch sie ins Wanken bringen lasse. Denn daß Jesus auferstanden ist, kann wohl immer neu bezweifelt werden, ist aber auch eine so ausgezeichnet bezeugte Thatsache, daß sie nichts weniger als etwas „Schwankendes" ist. Sie mag etwas Störendes sein, aber gerade das ist ihre göttliche Bestimmung.

Wer sich dann durch das, was Gott uns hier und sonst sehen läßt, von der Unmöglichkeit seines Unglaubens hat überzeugen und zum wirklichen Glauben hat hinleiten lassen, der bedarf freilich für sich selbst des leeren Grabes und der Erscheinungen nicht mehr; sie sind nicht mehr „Grundlage" seines Glaubens. Deshalb aber gibt er sie nicht preis. Vielmehr wie „das sinnliche Wunder" den ersten Jüngern zu dem vollen Osterglauben geholfen hatte, so wurde es ihnen dann durch die Überzeugung von der Notwendigkeit seiner Auferstehung bestätigt und befestigt.

Für uns liegt diese Frage ja ein wenig anders, weil wir das leere Grab und die Erscheinungen des Herrn nicht selbst gesehen, sondern nur durch andere davon gehört haben. Darum sind diese Thatsachen für uns nicht so zwingend, wie sie für jene Augenzeugen waren. Wenn jedoch jemand, in dem Vertrauen zu den evangelischen Berichten aufgewachsen und vielleicht durch manche Erfahrungen darin bestärkt, ihnen auch diese Osterbotschaft einfach glaubt, so ist das noch nicht zu tadeln. Hat doch auch Harnack gewiß schon anderen Forschern sehr vieles geglaubt, was er selbst nicht im einzelnen hat nachprüfen können. Nur muß festgehalten werden, daß der vollkommene Osterglaube, den Jesus erzielen will, wohl durch jene Berichte erleichtert oder angeregt werden kann, aber nur durch die Erkenntnis, daß der Herr nicht im Grabe bleiben konnte, dauernd fundamentiert wird.

In schroffem Widerspruche zu allen evangelischen Berichten konstruiert Harnack die Entstehung des Osterglaubens der Jünger so, wie er sie sich bei seiner Leugnung der Auferstehung denkt. Bekanntlich behaupten alle Evangelien, daß alle Jünger durch den

furchtbaren Tod des Herrn all ihren Glauben verloren haben, daß nicht einer unter ihnen an die Möglichkeit einer Auferstehung Jesu auch nur leise gedacht habe, daß sie auch durch die Thatsache des leeren Grabes nur mit neuem Schrecken erfüllt worden seien, daß sie alle erst allmählich durch die unleugbare Thatsache der vielfachen Erscheinungen des Auferstandenen zur gewissen Überzeugung von seiner Auferstehung gezwungen worden seien. Harnack dagegen schreibt: „Unzerstörbares Leben hatten sie, als von ihm ausgehend, empfunden; nur eine kurze Spanne hindurch konnte sie sein Tod erschüttern; die Kraft des Herrn siegte über alles: Gott hat ihn nicht im Tode zertreten; er lebt als der Erstling der Entschlafenen" (S. 103). Auf solche Weise sollen die Jünger sich selbst ihren Osterglauben gezimmert haben. Und doch hat Harnack uns immer wieder versichert, er wolle rein historisch verfahren. Ist das wirklich ein rein historisches Verfahren, wenn man an einem so entscheidenden Punkt einfach das Gegenteil von dem behauptet, was die einzig vorhandenen historischen Dokumente in vollster Übereinstimmung auf das bestimmteste aussagen? Gewiß ist der Auferstehung Jesu Christi gegenüber ein von dem Vorurteil, es könne keine Wunder geben, beherrschter Historiker in einer fatalen Lage. Aber dann muß er entweder diese ganze Episode unberührt lassen, oder er muß offen erklären, die einzige ihm zu Gebote stehende natürliche Erklärungsweise werde von allen seinen Quellen als unmöglich dargethan.

So bestimmt Harnack die „Osterbotschaft" ablehnt, so begeistert redet er von dem „Osterglauben". Was versteht er hierunter? Was soll nach ihm zu Ostern vorgefallen sein? Er redet von dem „Siege des Gekreuzigten über den Tod", von dem „Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern", von der „Überzeugung, Jesus lebt", davon, „daß Jesus durch den Tod hindurchgedrungen ist, daß Gott ihn erweckt und zu Leben und Herrlichkeit erhoben hat". Was wollen wir mehr? Wieviele Leser werden darüber sich freuen, weil sie darin die Überzeugung ausgesprochen finden, der Herr sei wahrhaftig auferstanden, wenngleich die Frage nach den Erscheinungen des Auferstandenen ungelöst bleiben müsse. Dann aber sind sie nur durch Harnacks volltönende Worte völlig irre

geführt. Denn er verlangt ausdrücklich, wir sollten „das sinnliche Wunder aufgeben", und erklärt, „mit der Überlieferung, daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden", sei er „fertig". Was bleibt dann noch von der Osterthat übrig?

Harnack meint doch noch etwas Wertvolles festzuhalten. Denn er schreibt: „Gott hat Jesum nicht im Tode zertreten"; — aber das thut natürlich Gott auch nicht mit uns. „Jesus ist durch den Tod hindurchgedrungen", sagt Harnack weiter. Fragen wir aber, wohin er denn gedrungen sei, so ist die Antwort: „Ins ewige Leben". Nun, das wartet doch auch unser. Harnack hat weiter „die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod". Also der Gekreuzigte, nicht der Auferstandene, soll den Tod besiegt haben. Um das zu verstehen, erinnern wir uns an Harnacks frühere Erklärung, man „könne dem Naturlauf durch eine innere göttliche Kraft so begegnen, daß alles uns zum besten dienen müsse". So also hat auch Christus sich nicht vom Tode innerlich überwinden lassen, vielmehr durch Demut und Gottvertrauen gleichsam den Tod besiegt. Kurz, er zuerst hat nach dem Tod erfahren, was wir einst alle erfahren sollen. Wie er zuerst „Sohn Gottes" war und wir alle es werden sollen gleich ihm, so lebt er in der Ewigkeit als der Erstling der Entschlafenen, wie wir nach unserem Tode als die später Entschlafenen leben werden. Ob nun sein Leichnam im Grabe geblieben oder sein Grab leer geworden ist, ohne daß wir wissen, wo sein verwesender Leib hingekommen ist, — darauf kommt nichts an. Es ist genug für uns, daß es mit ihm nach dem Tode nicht aus war, und daß es auch mit uns einst nicht aus sein wird. Dies Harnacks Anschauung.

Aber — was hat das alles mit Ostern zu thun? Am Karfreitage, und nicht am Ostertage hat Jesus innerlich den Tod überwunden; am Karfreitage, nicht erst am dritten Tage danach, ist er eingegangen in das ewige Leben. Ist uns denn wirklich, wie jener meinte, die Sprache gegeben, um unsere Gedanken zu verbergen, daß wir ein Recht hätten, von „Osterglauben" zu reden, wenn wir gar nicht glauben, daß Ostern irgend etwas Besonderes geschehen ist? Und ist uns dazu die heilige Schrift gegeben, daß wir unsere Sonderanschauungen in ihre, das Entgegengesetzte meinenden Worte

kleiden? Der Apostel Paulus sagt: „Christus ist auferstanden von den Toten und der Erstling geworden derer, die da schlafen" (1. Kor. 15, 20). Nur zu dem Zweck erinnert er hier an Jesu Auferstehung, weil er die am Ende dieser Weltzeit zu erwartende Auferweckung unserer Leiber als sicher verbürgt hinstellen will: Wie Christus starb und sein Leib begraben wurde und verklärt auferstand, so werden auch unsere Leiber einst auferstehen in Herrlichkeit und Kraft. Wie darf nun Harnack seine eigene Überzeugung, daß Christus nicht auferstanden ist, sondern nur geistig nach dem Tode fortexistiert, in die Worte des großen Apostels kleiden: „Er lebt als der Erstling der Entschlafenen"? Oder Paulus gebraucht ein einziges Mal den Ausdruck: „Jesus lebt" (Röm. 6, 10). Aber er hat den Mißverstand, als könne damit eine bloß geistige Fortdauer des Herrn gemeint sein, unmöglich gemacht, indem er vorher davon geredet hat, daß „Christus auferweckt sei von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters" und „von den Toten auferweckt, hinfort nicht sterben könne". Wie mag denn Harnack von seiner „Überzeugung, Jesus lebt" reden, wenn er damit etwas ganz anderes meint?

Doch hören wir, wie Harnack es rechtfertigt, daß auch er noch von „Osterglaube" redet! Er schreibt: „Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben mag — eins steht fest: Von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen" (S. 102). — Aber nicht von dem Grabe ist solche Wirkung ausgegangen, d. h. nicht von dem Grabe, welches den Leichnam Christi in sich barg. Auch das ist eigentlich nur eine poetische Wendung, wenn man sagt, das leere Grab habe den Osterglauben geboren. Denn hätten die Jünger nicht mehr gehabt, so wären sie — wie wir gesehen haben — nicht zum Glauben gelangt. In Wirklichkeit war es der aus Todesbanden erstandene Herr selbst, worauf ihr Osterglaube ruhte. Worin aber bestand dieser? Nun, eben darin, daß der Tod ihn nicht zu halten vermochte, und in allem, was sich daraus ergab: So war sein Tod ein freiwilliger Opfertod gewesen, so waren die an ihn Glaubenden nicht mehr „in ihren Sünden", so war er „erhöht zu einem Herrn und Könige", so war „ihm gegeben alle Gewalt im Himmel und

auf Erden", so war er „über Tote und Lebendige Herr" geworden, so konnte er bei seinen Jüngern sein „alle Tage bis an der Welt Ende", so „konnten die Pforten der Hölle seine Gemeinde nicht überwältigen". „Um unserer Sünden willen dahingegeben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt", so faßt es Paulus zusammen (Röm. 4, 25).

Das ist der *wirkliche* Osterglaube. Ihn kennt Harnack nicht. Und doch redet er so schwungvoll von „Osterglaube"? Er versteht darunter nichts weiter als „die Gewißheit eines ewigen Lebens in der Zeit und über der Zeit", die „Gewißheit der Unsterblichkeit". Aber soll das *christlicher* Glaube sein? Das können ja auch Heiden, Juden und Mohammedaner haben. Harnack fühlt es und antwortet: „Man verweise nicht auf Plato, nicht auf die persische Religion und die spätjüdischen Gedanken und Schriften. Das alles wäre untergegangen und ist untergegangen". Wir möchten diese Behauptung doch für irrtümlich halten. Denn es gibt ohne Zweifel noch heute manche Juden, welche das besitzen, was Harnack „Osterglaube" nennt, obwohl sie von Christo nichts wissen wollen. Doch wir können uns ja nur darüber freuen, daß Harnack sich so sehr anstrengt, ob er nicht noch eine Bedeutung Christi für unsere Hoffnung festhalten kann.

Wie denn soll dieser Glaube an eine Unsterblichkeit mit *Christo* zusammenhängen? Harnack meint: „Durch die Anschauung des Lebens und Sterbens Jesu und durch die Empfindung seiner unvergänglichen Einheit mit Gott hat die Menschheit, soweit sie überhaupt daran glaubt, die Gewißheit eines ewigen Lebens, auf das sie angelegt ist und das sie ahnt, gewonnen". Das kann nur besagen wollen: Jesu Leben und Sterben zeigt, daß er in unvergänglicher Einheit mit Gott stand; dann aber konnte er nicht von Gott „im Tode zertreten werden", sondern muß bei Gott ewig leben. Soweit können wir Harnack verstehen. Wo aber ist die Brücke von diesem Gedanken, daß *Christus* ewig leben muß, zu der Gewißheit, daß *auch ich* ewig leben werde? Wenn ich seine unvergängliche Einheit mit Gott anschaue, dann fühle ich nur den ungeheuren *Abstand* zwischen ihm und mir und komme nur zu dem furchtbaren Schlusse: *Mußte er* infolge seiner Einheit mit Gott ewig leben, dann kann *ich* infolge meiner Verschiedenheit von

ihm eben nicht ewig leben. Oder sollte Harnack sagen, Christus habe uns ja gelehrt, Gott unseren Vater zu nennen, wie er es gethan; folglich dürften auch wir auf ein ewiges Leben rechnen, wie er? Aber er ist doch nicht deshalb zum ewigen Leben eingegangen, weil er Gott seinen Vater nannte, sondern weil er in wirklicher Einheit mit Gott stand. Folglich könnte sein Eingang zum Leben mir nur dann Trost gewähren, wenn ich wirklich wäre wie er.

Etwas ganz anderes hat die Ewigkeitshoffnung der Jünger begründet. Frohlockend ruft Petrus aus: „Gelobet sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten" (1. Petri 1, 3). Christi Auferstehung, dieser göttliche Beweis, daß wir durch seinen Tod erlöst sind, ist das Fundament unserer Christenhoffnung. Wo dieses fehlt, da gibt es keine sichere Ewigkeitshoffnung. Man kann meinen, sie zu haben, aber nur, weil man die wahre „lebendige Hoffnung" nicht kennt. Sonst würde man fühlen, wie wenig und wie ungewiß das ist, was man besitzt. Wir freuen uns, wenn auch solche, die des Opfertodes Christi und seiner Auferstehung nicht mehr zu bedürfen meinen, doch noch auf etwas jenseits des Todes hoffen. Aber wir sind auch überzeugt, daß diese ihre Hoffnung nur wie ein Widerschein von den Strahlen der für sie untergegangenen Ostersonne ist. Die gewaltigen, wundervollen Töne, die aus der heiligen Schrift und aus den Oster- und Ewigkeitsgesängen der Christenheit in ihr Herz gedrungen sind, klingen noch leise nach, — Heimatklänge, ausgehend von dem, der gesagt hat: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben".

12. Kapitel.

Hat Paulus das Evangelium verderbt?

„Die ihn schelten als Verderber, haben von dem Geiste dieses Mannes keinen Hauch verspürt, und schauen ihm nur auf das Kleid und auf die Schulweisheit", so urteilt Harnack (S. 110) über Paulus. Aber doch sollen sich unter dieses Apostels Beeinflussung „neue Schranken eingestellt" haben, „welche die Einfachheit und Kraft der innerlichen Bewegung modifizierten" (S. 113). Ein Dreifaches hebt Harnack hervor. Das erste soll aus der „Gründung ganz selbständiger religiöser Gemeinden" sich ergeben haben, das andere aus der besonderen Theologie des Paulus, das dritte aus der „Konservierung des Alten Testaments". Da er den zweiten Vorwurf wieder in „drei Gefahren" zerlegt, haben wir im ganzen fünf Punkte zu prüfen. Die Beibehaltung des Alten Testaments in der Kirche ist aber den anderen von Harnack hervorgehobenen „Beschränkungen des Evangeliums" so ungleichartig, daß wir sie zuerst, und zwar nur im allgemeinen, zu prüfen vorziehen.

1. Obwohl Harnack auch schreibt: „Welch einen Segen hat dieses Buch der Kirche gebracht!", erklärt er doch auch: „Es war Gefahr vorhanden, und sie trat wirklich ein, daß durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang" (S. 116). Diese Thatsache ist unleugbar. Aber nur dann kann man über die Anerkennung des Alten Testaments durch die christliche Kirche richtig urteilen, wenn man die beiden Fragen richtig zu beantworten vermag: 1. War das Alte Testament für die

Erkenntnis des Christentums unentbehrlich? 2. War es möglich, die nun entstehende Gefahr zu vermeiden? Muß man diese Fragen mit Ja beantworten, so ist durch Aufnahme des Alten Testaments keine „Schranke" aufgerichtet, sondern nur einer Notwendigkeit genügt.

Also zuerst: War das Alte Testament den Christen entbehrlich? Harnack rühmt es „als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rats, als Buch der Geschichte", und meint, es habe als solches „eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt". Dem stimmen wir natürlich zu. Aber der Hauptwert des Alten Testaments ist nicht genannt: Es ist die völlig unentbehrliche Voraussetzung des Neuen Testaments.

Jesus richtete seine Verkündigung nur an Juden und setzte bei ihnen nicht nur eine allgemeine Kenntnis vom Alten Testamente voraus, sondern auch die dadurch bewirkten religiösen und sittlichen Vorstellungen. Man muß seine Predigt mißverstehen, wenn man nicht den Ertrag, den das Alte Testament bringen sollte, als durch ihn vorausgesetzt annimmt. Bedarf es noch eines Beweises für diese Behauptung, so liefert ihn Harnack. Schon unsere bisherigen Untersuchungen haben mehr als einmal erkennen lassen, daß er vor allem infolge seiner ungenügenden Berücksichtigung der aus dem Alten Testamente genommenen Grundanschauungen Jesu und seiner Jünger auch die Lehre des Herrn mißverstanden hat. Wir heben noch einen wichtigen Punkt hervor.

Durch das ganze Alte Testament zieht sich wie ein Grundton die doppelte Erkenntnis hindurch, die Erkenntnis von der Sünde des Menschen als eines gegen Gott begangenen Frevels, und die Erkenntnis von der Heiligkeit Gottes als der Rächerin aller Sünde. Und damit die Überzeugung, daß alles Leid und der Tod nichts anderes als Strafe der Sünde ist, und die Gewißheit, daß nur Eins den Menschen retten kann, Gottes Gnade und Vergebung der Sünde. Dies setzt Jesus bei seinen Zuhörern als bekannt voraus. So wenig er daran denkt, ihnen das Dasein Gottes zu beweisen, so wenig hält er es für nötig, sie die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen zu lehren. Wer sich diesen eigentümlichen Thatbestand nicht klar macht, der kann mit Harnack sich dahin verirren, „Jesu Verkündigung" wesentlich ohne diese ihre Voraussetzungen zu konstruieren. Der kann auf den unglaublichen

Gedanken verfallen, erst in späterer Zeit hätten Christen diese Lehren ausgebildet. Gewiß hat Paulus mehr davon geredet als Christus, aber nur deshalb, weil er sich vorwiegend an Heiden wandte, denen diese Wahrheiten etwas Neues waren. Um ihretwillen mußte er diese Lehren ausführlich aus dem Alten Testament in seine neutestamentliche Predigt herübernehmen. Weil Harnack die Bedeutung der alttestamentlichen Vorstellungen als Ausgangspunkt für das Christentum nicht richtig in Anschlag bringt, kann er sogar schreiben: „Christus ist keineswegs immer auf die Sünde oder gar die allgemeine Sündhaftigkeit zurückgegangen". „Die lehrhafte Konzentrierung der Erlösung auf die Sünde ist allerdings nicht von Paulus allein vollzogen worden; aber anderseits ist sie keineswegs die durchschlagende Form für die Verkündigung des Evangeliums geworden". „Erst durch Augustin ist das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die negative Grundstimmung der Christenheit geworden".*) Wie es Harnack ergangen ist, so wird es immer geschehen: Wenn man das Alte Testament nicht zu seinem Rechte kommen läßt, wird man auch das Neue Testament nicht voll und ganz verstehen können. Denn jenes ist die Vorbereitung und Voraussetzung für dieses.

Aber zweitens kann freilich das Alte Testament mißverstanden werden, weil es nur Vorstufe ist und eine solche leicht als Ziel aufgefaßt wird. Doch sollen wir es um der Möglichkeit solcher Gefahr willen aus der Kirche fort wünschen? Dann müßten wir uns auch des Neuen Testaments entledigen. Denn wie oft ist dieses, neuerdings wieder von Harnack, mißverstanden worden! Diese Gefahr aber kann hinsichtlich des Alten Testaments vermieden werden, weil sowohl Christus wie Paulus die richtige Verwertung desselben klar gelehrt haben. Darum tritt auch in der Kirchengeschichte die unrichtige Verwendung des Alten Testaments nicht sofort ein, sondern erst dann, als man sich in der Christenheit von den zentralen Lehren von der Glaubensgerechtigkeit und der christlichen Freiheit entfernt. Dann aber hat man auch sogleich ebenso das Neue Testament mißverstanden.

---

*) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³, 60; vgl. Wesen des Christentums S. 161 f.

2. „Jesus selbst hat eine Gemeinde im Sinne eines organisierten gottesdienstlichen Vereins nicht gestiftet" (S. 96). „Die Gründung ganz selbständiger religiöser Gemeinden hatte einschneidende Folgen" (S. 113). Diese auffallenden Äußerungen, in denen sich ja deutlich eine Abneigung gegen allen kirchlichen Zusammenschluß ausspricht, werden wir vielleicht am ehesten „nachempfinden", wenn wir hören, wie Harnack über die heutigen kirchlichen Zustände unter uns Evangelischen urteilt. Er schreibt: „Wenn man uns (von katholischer Seite) vorhält: ‚Ihr seid gespalten; soviel Köpfe, soviel Lehren', so erwiedern wir: So ist es, aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre; im Gegenteil, wir wünschen noch mehr Freiheit, noch mehr Individualität in Aussprache und Lehre" (S. 172). Wir meinen, das sei doch etwas zu viel verlangt! Harnack nimmt an, daß ebensoviele verschiedene Lehren unter uns herrschen, wie Köpfe vorhanden sind. Aber das ist ihm noch nicht genug, er wünscht „noch mehr". Demnach hält er für das Normale, daß jeder Evangelische oder doch mancher unter uns mindestens zwei verschiedene Lehren in seinem Kopfe berge. Für solche „Freiheit" fürchtet er Beschränkung von seiten einer kirchlichen Gemeinschaft. Darum hat er gegen diese eine Abneigung.

Wir können nur gestehen, daß wir ganz andere „Wünsche" für unsere Kirche haben. Was Christus gewünscht hat, das hat er in dem Gebete ausgesprochen: „Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit . . . Auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir: auf daß auch sie in uns eins seien" (Joh. 17, 17 ff.). Und der Apostel Paulus hat seine Wünsche in den Worten kundgethan: „Ich ermahne euch durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi, daß ihr allzumal einerlei Rede führet. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe! Gott gebe euch, daß ihr einerlei gesinnt seid nach Jesu Christo, auf daß ihr einmütiglich mit Einem Munde lobet Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi" (1. Kor. 1, 10; Ephes. 3, 4 f.; Röm. 15, 15 f.). Die Bedeutung der „religiösen Gemeinde" aber sieht der Apostel darin, daß in ihr einer dem andern zur reinen und vollen Erfassung der Wahrheit helfen, einer

den andern vor Verlust oder Entstellung der Wahrheit bewahren soll: „Die Gemeinde des lebendigen Gottes ist ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1. Tim. 3, 15).

Doch hören wir, was für eine „Gefahr" die Gründung der Kirche heraufgeführt haben soll! „Körperlos kann keine religiöse Bewegung bleiben. Sie muß Formen ausbilden für das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Gottesdienst." „An den Formen haftet aber stets eine besondere Wertschätzung; da sie das Mittel für die Aufrechterhaltung der Verbindung sind, so geht der Wert der Sache, welcher sie dienen, unvermerkt auf sie selbst über, oder es ist wenigstens stets Gefahr vorhanden, daß dies geschieht. Diese Gefahr liegt auch deshalb so nahe, weil sich die Einhaltung der Formen kontrollieren, bezw. erzwingen läßt, während sich das innere Leben einer sicheren Kontrolle entzieht" (S. 113 f.).

Niemand wird diesen Darlegungen im allgemeinen widersprechen wollen. Denn wer kennte nicht diese traurige Neigung, die Form mit der Sache zu verwechseln, etwa schon das Sprechen von Worten für Gebet zu halten, die äußere Haltung und die Worte jenes Zöllners im Tempel für Demut, das Gerede von Gott dem Vater für Glauben, hohe Lobsprüche über Christus für wahres Christentum! Auch kann die Beobachtung, wie oft die bloße Zugehörigkeit zur Kirche, das äußerliche Mitmachen der herkömmlichen Formen, das bloße Nachsprechen ihres „Glaubens" für genügend gehalten worden ist, uns wohl begreiflich machen, daß manche, wie Harnack, das Christentum nur etwas Innerliches sein lassen wollen und einen gewissen Groll gegen alle Kirche und ihre Formen empfinden. Dennoch aber kann nur ein krankhaftes Christentum rein innerlich, ohne Formen sein. Dennoch kann nur ein ungesundes Christentum einen Zusammenschluß mit anderen Christen entbehren. Das lebendige Christentum muß sich auch äußerlich ausprägen, die lebendigen Christen können nicht anders, als Gemeinden bilden.

Die Gefahr aber, den Wert der Sache auf die Form zu übertragen, ist stets vorhanden, mögen auch die religiösen Formen, mag auch der Zusammenschluß der einzelnen noch so einfach sein. Es ist ein großer Irrtum Harnacks, wenn er annimmt, diese Gefahr sei erst im „apostolischen Zeitalter" eingetreten. Er stellt dem gegenüber, daß „Jesus, unbekümmert um alles Äußerliche,

lediglich die Hauptsache treiben konnte" (S. 113). Aber die in Frage stehende Gefahr hat sich auch schon während des Lebens Jesu gezeigt. Schon in dem Kreise von Jüngern, der den Herrn umgibt, bemerken wir die Verwechselung von Sache und Form. Sie betrachten einen Judas als Jünger Christi, weil er sich zu ihrer Gemeinschaft hält; und als sie einen Mann treffen, welcher in Jesu Namen Teufel austreibt, ohne sich ihrem engen Kreis angeschlossen zu haben, verbieten sie es ihm, — „darum daß er uns nicht nachfolgt". Sie müssen erst von dem Herrn zurechtgewiesen werden (Mark. 9, 38 f.). Um solchen Mißbrauchs der Form willen hat aber Jesus diese selbst nicht aufgegeben; denn sie war das unentbehrliche Mittel, um fördernd auf die Jünger einwirken zu können. Ebensowenig darf man die kirchliche Gemeinschaft deshalb verachten, weil ihre Bedeutung falsch beurteilt worden ist. Denn die Kirche und die Formen, die sie ausbildet, sollen das Mittel sein, die einzelnen Glieder zu fördern. Darum hat auch schon Christus die Gründung einer Gemeinde ins Auge gefaßt: „Auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine", und hat von ihr einen segensreichen Einfluß auf die ihr Angehörenden erwartet (Matth. 16, 18; 18, 17). Freilich wird Harnack diese Stellen vermutlich für unecht erklären. Aber dafür kann er natürlich keinen anderen Beweis beibringen, als den, daß sie ihm nicht zusagen.

3. Aus der „Bedeutung des Paulus als Lehrer" sollen die weiteren „Gefahren" entsprungen sein: „Paulus ist es gewesen, der das Evangelium bestimmt so gefaßt hat, daß es die Botschaft ist von der geschehenen Erlösung und dem vollbrachten Heil. Er verkündigte den gekreuzigten und auferstandenen Christus, der uns den Zugang zu Gott und damit Gerechtigkeit und Friede gebracht hat" (S. 111). Dies soll gefährlich gewesen sein.

Dem gegenüber müssen wir zunächst hervorheben, daß die fragliche „Formulierung" des Evangeliums nicht erst von Paulus geschaffen ist. Vielmehr war das Heil gegenwärtig, seitdem Christus da war, und so ist es von ihm selbst verkündigt worden; vollendet aber war das Heil, seitdem Christus „durch die Rechte Gottes erhöht" war, und so haben es seine Jünger verkündigt. Der Unterschied zwischen Christi und ihrer Predigt ist kein anderer als der zwischen der frühen Morgenstunde, da die Sonne am

Himmel emporsteigt, um nach der kühlen Nacht einen warmen Tag zu bringen, und zwischen dem Mittag, an dem sich die Welt an den warmen Sonnenstrahlen erquickt. Daher hat auch nicht erst Paulus das Heil als durch Christum gebracht gepriesen. Vielmehr ist aus dem zweiten Teile des Lukasevangeliums, den man die Apostelgeschichte nennt, klar zu ersehen, daß sofort nach dem Pfingstfeste so und nicht anders gepredigt worden ist: Gegenwärtig ist das Heil, nämlich Vergebung der Sünden und heiliger Geist; und ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir mögen selig werden (Apg. 2, 33. 38; 4, 10).

Was für schlimme Folgen aber soll nach Harnack diese Verkündigung von der durch Christum geschehenen Erlösung für die Christenheit gehabt haben? Er erklärt: „Jede Formulierung hat ihre eigene Logik und ihre eigene Gefahr. Gegen eine Gefahr hat der Apostel selbst kämpfen müssen, daß man die Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewähren" (S. 115). Demgegenüber wollen wir nicht erst fragen, ob nicht auch Harnack seine religiösen Anschauungen formuliert hat und ob diese Formulierungen alle Gefahr ausschließen. Wie aber kann er wieder einen Unterschied zwischen der Verkündigung des Herrn und der des Paulus machen und behaupten: „Den Sprüchen Jesu gegenüber konnte diese Gefahr unmöglich auftauchen; aber die Formulierung des Paulus war nicht ebenso sicher gegen sie geschützt"? Ist es denn wirklich unmöglich, solche Worte Christi zu mißbrauchen, wie jenes: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene"? Kann nicht ein träger Christ daraus folgern, daß Christus alles Notwendige für uns gethan habe, wir also nichts zu thun brauchen? Ja, hat nicht Harnack selbst geschrieben: „Jesus hatte schon selbst während seines Wirkens erfahren müssen, daß etliche ihn verehrten, ja ihm vertrauten, aber sich um den Inhalt seiner Predigt nicht kümmerten. Ihnen hat er das strafende Wort zugerufen: Es werden nicht alle, die zu mir Herr Herr sagen, in das Himmelreich kommen, sondern nur die, welche den Willen meines Vaters thun" (S. 80). Haben wir da nicht das „Vertrauen" ohne das „neue Leben"? Hat also nicht schon Christus gegen diese Gefahr gepredigt? Wie kann Harnack so reden, als wäre es erst „in der Folgezeit" durch die Formulierung des

Paulus „ein stehendes Thema für alle ernsten Prediger geworden, sich nicht auf die Erlösung, auf die Sündenvergebung und Gerechtsprechung zu verlassen, wenn doch der Abscheu wider die Sünde und die Nachfolge Christi fehle“ (S. 115)?

Hat nicht Jesus das Gleichnis erzählt von dem Herrn, der zu seinem Knechte sprach: „Du Schalksknecht, alle diese Schuld habe ich dir erlassen, dieweil du mich batest; solltest du dich denn nicht auch erbarmen über deinen Mitknecht, wie ich mich über dich erbarmt habe? Und sein Herr ward zornig und überantwortete ihn den Peinigern“? Hat er nicht seinen Jüngern gedroht: „Also wird euch mein himmlischer Vater auch thun, so ihr nicht vergebet von eurem Herzen, ein jeglicher seinem Bruder seine Fehle“ (Matth. 18, 32 f.)? Hat er nicht damit aufs ernsteste gewarnt, „sich nicht auf Sündenvergebung zu verlassen, wenn doch die Nachfolge Christi fehle“? Was anders soll das Gleichnis von dem hochzeitlichen Kleide aussprechen, als daß man keinen Anteil haben werde an den Gütern des Himmelreichs: „Erlösung, Vergebung, Gerechtsprechung“, wenn man nicht ein neuer Mensch werden wolle?

Wie ist es nur möglich, daß Harnack all solche Warnungen Christi übersieht und behauptet, erst seit Paulus seien sie nötig geworden? Er verrät uns endlich selbst, was im letzten Grunde ihm an der „Formulierung des Paulus“ so unangenehm ist: „Der Begriff der Erlösung, der gar nicht ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden“. — Wie? Will Harnack denn diesen zentralen Begriff aus der heiligen Schrift verbannen? Nein, er will ihn nur umdeuten. Denn er fährt fort: „Gewiß, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden“ (S. 116).

Das also ist es: Paulus kennt eine objektive Erlösung: „Christus erlöste die, so unter dem Gesetz waren, auf daß wir die Kindschaft empfingen; Christus hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns“ (Gal. 3, 13; 4, 5). Davon will Harnack nichts wissen. „Erlösung“ soll nur etwas Subjektives, „eine innere Umbildung“ besagen. Ich werde erlöst, wenn ich mich von meinen Sünden losmache. Er schreibt: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet, —

dieses herrliche Wort Goethes drückt die Sache aus, um die es sich hier handelt" (S. 94 f.).

Dagegen, daß Jesus sein Leben zu einer Erlösung für die Vielen gegeben, sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen habe, wie Jesus selbst es ausgesprochen hat, das soll nach Harnack nicht in Jesu Evangelium eingerückt werden können! Und freilich haben wir gesehen, daß es in der Darstellung Harnacks von dem Evangelium Jesu keinen Platz gefunden hat. Jesus aber hat es in sein Evangelium eingerückt. Und leicht erkennt man, daß es nichts weiter als eine Wiederholung obiger Worte des Herrn ist, wenn Paulus sagt: „An welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden" (Eph. 1, 7).

Soviel freilich ist richtig: „Der Begriff der Erlösung ist ein zarter". Aber Harnacks Erlösungsbegriff scheint uns nichts weniger als zart zu sein. Ist es nicht sehr hölzern, nur den trivialen Gedanken darin zu finden, daß man sich selbst überwinden soll? Schmeckt das nicht stark nach dem Moralismus des Heidentums? Nein, zart soll dieser Begriff behandelt werden. Denn es ist und bleibt ein Geheimnis, wie Christus uns erlösen konnte. Und gerne geben wir zu, daß davon bisweilen unzart, als wäre von einem irdischen Prozesse mit lieblosen Richtern und schlauen Advokaten die Rede, gehandelt worden ist. Aber das hat Paulus nicht gethan, weil er staunend und anbetend zu dieser seligmachenden Thatsache aufblickte.

Dagegen hat Harnack unzweifelhaft recht, wenn er sagt: „Wer kann verkennen, daß die Lehren von der objektiven Erlösung zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind und ganzen (so!) Generationen hindurch den Ernst der Religion verdeckt haben" (S. 115). Aber die Schuld liegt nicht an dem Begriffe der Erlösung. Vielmehr wird alles, was Gottes Gnade für uns gethan hat oder noch thut, von den Bösen mißbraucht: Speise und Trank, Gesundheit und Glück, das Wort: „Gott ist die Liebe" rc. Können wir aber in der Kirchengeschichte beobachten, daß zeitweilig gerade die „objektive Erlösung" mißbraucht worden ist, so rührt dies nicht daher, daß diese Lehre gefährlicher wäre als andere, sondern einfach daher, daß man in der Christenheit zeitweilig diese Anschauung für richtig hielt. Denn nur was man hat, kann man mißbrauchen. Zu anderen Zeiten, wo die Christen begriffen hatten, daß Gott ein

frommes Leben von uns fordere, haben sie das Gesetz Gottes mißbraucht und durch ihre Anstrengungen sich den Himmel verdienen wollen. Oder hatten sie verstanden, daß der Mensch wählen müsse zwischen Gott und Welt, so mißbrauchten sie diese Wahrheit und wollten die Welt verlassen, um Gott zu finden.

Unzweifelhaft haben andere Wahrheiten schon viel länger und viel schlimmer schädlich gewirkt, als die Lehre von der objektiven Erlösung. Denn dieser Mißbrauch, da man um der objektiv vorhandenen Gnade Gottes willen sich über sein Verbleiben in der Sünde beruhigt, ist doch so exorbitant, daß darüber das Gewissen schon eher aufwachen kann. Für viel gefährlicher müssen wir es halten, wenn man die Erlösung zu einer „inneren Umbildung" macht. Denn mit dieser Forderung erreicht man eventuell einen scheinbaren Fortschritt, welchen man nur zu leicht für wirklichen Fortschritt, ja für das Entscheidende hält. Man erzielt damit vielleicht ein „tugendhaftes Leben" und kann sich einbilden, damit „vor Gott bestehen" zu können. Über diese Verirrung den Menschen die Augen zu öffnen und dem vermeintlich Tugendhaften zu erkennen zu geben, daß „kein Mensch durch des Gesetzes Werk vor Gott gerecht wird", ist wohl das Allerschwerste, was gedacht werden kann. Das lehrt doch auch die Geschichte des Herrn, da seine hartnäckigsten Feinde gerade die Pharisäer waren, welche Gott zum Vater zu haben meinten und sich eines tugendhaften Lebens befleißigten und deshalb von einer Erlösung durch Christum nichts wissen wollten. Wer dagegen an die Notwendigkeit einer objektiven Erlösung glaubt, hat doch immerhin noch einige Erkenntnis der Sünde und ihrer Fluchwürdigkeit. Daran kann die Predigt der göttlichen Wahrheit anknüpfen und ihm zu fühlen geben, daß Christus uns unmöglich erlöst haben kann, damit „wir in der Sünde beharren". Dieselbe Gefahr also, die bei dem Sichverlassen auf die objektive Erlösung unleugbar ist, scheint uns bei Harnacks Anschauung unendlich viel größer zu sein. In beiden Fällen vertraut man auf Gottes Liebe und dispensiert sich von dem: „Ihr müsset von neuem geboren werden"; bei jener Verirrung aber kann die falsche Sicherheit noch leichter zerstört werden, als bei dieser.

4. „Noch eine eng verbundene Gefahr tauchte auf: Wenn die Erlösung auf die Person und das Werk Christi zurückzuführen ist,

so scheint alles darauf anzukommen, diese Person samt ihrem Werke richtig zu erkennen. Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren" (S. 115). So Harnack. Er selbst hat diese Gefahr natürlich vollständig vermieden. Denn er hat gelehrt, Christus gehöre gar nicht in sein Evangelium hinein. Folglich wird bei ihm „die Majestät des Evangeliums" nicht mehr durch Christi Person und Werk verletzt. Dieser Anschauung aber, so haben wir gesehen, widerspricht nicht nur Paulus, sondern die gesamte erste Christenheit. Nach ihr ist Christus das Evangelium selbst; nach ihr nimmt dem Evangelium seine Majestät, wer ihm Christum nimmt.

Nach Harnack freilich soll Paulus selbst noch weit davon entfernt gewesen sein, ein falsches Gewicht auf die Lehre von und über Christus zu legen, da er erklärt habe, wer Christum den Herrn heiße, rede aus dem heiligen Geist. Und freilich würde danach auch Harnack trotz seiner dem Paulus widersprechenden Lehre von Christo aus dem heiligen Geiste reden. Denn er rechnet einmal zu den „wesentlichen innerlichen Zügen" des Evangeliums „die Zuversicht auf den Herrn", womit er Christum zu verstehen scheint*) (S. 113). Aber sollte Harnack wirklich meinen, Paulus habe jeden für erfüllt vom heiligen Geiste gehalten, welcher Jesum mit dem unter den Christen üblichen Namen „den Herrn" nannte; der Apostel habe gar nicht danach gefragt, was man mit dieser Bezeichnung sagen wollte? Dann hätte dieser doch nicht so schroffe und verdammende Worte über solche reden können, die mit allen Getauften Christum den Herrn nannten und doch „ein anderes Evangelium predigten", als er selbst. Auch jene Judenchristen, welche von den Heidenchristen die Beschneidung forderten, sahen Christum als den Herrn an, und doch hat der Apostel seinen Fluch über sie ausgesprochen (Gal. 1, 8). Denn sie sahen in dem Herrn etwas anderes, als er in Wirklichkeit ist. In ihrem Munde war dieser Name für Christum objektiv eine Unwahrheit. Denn darin, daß er der Herr ist, liegt auch, daß seine Erlösung die absolute ist, daß es also keines gesetzlichen Thuns daneben bedarf, um zu Gottes Volke zu gehören. Man hatte also die

*) Wie Harnack diese Aussage mit der anderen, der Sohn gehöre nicht in das Evangelium hinein, zu vereinigen vermag, wissen wir nicht. Wir können darin nur einen direkten Widerspruch sehen.

Majestät des Werkes Christi verletzt, und kein „Herr Herr sagen" konnte das Verwerfungsurteil des Apostels abwehren.

Harnack klagt: „Wie lange hat es gedauert, da lehrte man in der Kirche, es sei das Allerwichtigste, zu wissen, wie Christus als Person beschaffen gewesen, welche Natur er gehabt habe u. s. w." Nun, wir wissen ziemlich genau, wann man zuerst großes Gewicht auf die Anschauung von der Person Christi legte. Es geschah dies, sobald unter den Christen solche Ansichten über Christum auftauchten, die mit seiner Anerkennung als des Herrn nicht zu reimen waren. Paulus hatte gegen eine Herabsetzung des Werkes Christi zu streiten gehabt. Gegen die andere Verirrung, da man Christi Person herabsetzte, obwohl man ihn den Herrn nannte, hat Johannes kämpfen müssen. Er hat solche Christen bekanntlich Antichristen genannt (1. Joh. 2, 22 f.; 4, 3 f.) und hat geurteilt, sie seien nie wahre Mitglieder der Christenheit gewesen; denn sonst wären ihnen so falsche Anschauungen über ihres Herrn Person unmöglich gewesen. Darum also, weil die ersten Christen sich keine Seligkeit ohne die Vermittelung Christi denken konnten und daher als Kennzeichen des seligmachenden Glaubens das Bekenntnis zu Christo als dem Herrn forderten, mußten sie auch hervorheben, was dies heiße, und darum „die rechte Lehre von und über Christus" betonen. Es zeigte sich also jetzt der große Gewinn, den der Zusammenschluß der Christen zu einer „Gemeinde" bringen soll, der segensreiche Einfluß der einen auf die anderen. Die wirklich an Christum Glaubenden suchten den nur vermeintlich an ihn Glaubenden zu zeigen, daß sie sich über den Wert ihres Glaubens täuschten, insofern sie Christum so falsch beurteilten, daß sie ihn nicht wirklich als den Herrn ansahen, den sie ihn doch nannten.

Mit vollem Rechte hat man über den sogenannten Implicitеglauben gehöhnt, über jene Anschauung, als sei es genug, wenn man nur alles glaube, was die Kirche glaube, auch wenn man gar nicht wisse, was dies eigentlich sei, und daher, ohne es zu wissen, etwas ganz anderes als sie glaube. Aber der Sache nach ist es genau dieselbe Thorheit, wenn man erklärt, es sei genug, Jesum den Herrn zu heißen. Soll es denn auf das alleräußerlichste, auf das bloße Herr Herr sagen ankommen? Soll es einerlei sein, was man darunter versteht? Sollen denn wirklich beide dasselbe

glauben, Thomas, der zu Christo anbetend sprach: „Mein Herr und mein Gott“, und Harnack, der in Christo einen beschränkten Menschen mit auffallend starkem Gottesbewußtsein sieht? Harnack selbst hat erklärt, was die Urgemeinde unter „Herr“ verstanden hatte: „Sie nannten Jesus ihren Herrn, weil er das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte, und weil sie überzeugt waren, daß er, auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze“ (S. 97). Folgt daraus nicht bestimmt, daß der Begriff „Herr“ für Christus ein klar abgegrenzter ist?

Wir stehen nicht an, als unsere Überzeugung auszusprechen, daß mancher, welcher Jesum noch nicht einen Herrn heißt, ihm in Wirklichkeit viel näher steht als andere, die ihn so nennen. Denn nicht wenige ehren ihn nur deshalb mit diesem Namen, weil dies unter den Christen der allgemeine Gebrauch geworden ist, halten auch dann an dieser Bezeichnung fest, wenn sie sie völlig anders verstehen wollen, als sie gemeint ist.

Freilich ist nicht selten so geredet worden, als sei die rechte Anschauung von Christi Person „das Allerwichtigste“. Und dies ist ja insofern unrichtig, als „mit einer Zustimmung zu einer Reihe von Sätzen über die Person Christi“ das Wichtigste, die Seligkeit, sicher nicht zu erreichen ist. Doch ist jene ungenaue Redeweise begreiflich und verzeihlich. Denn wenn der Feind seinen Angriff auf eine einzige Festung gerichtet hat, so verteidigt man diese mit einer solchen Energie, als wäre sie der allerwichtigste Punkt des ganzen Landes. Man wußte eben in diesen christologischen Kämpfen, daß der Feind, an dem Einen Punkt in die Kirche eingedrungen, mit leichter Mühe alles würde erobern und verwüsten können. Wohl hinterlassen solche Kämpfe manche traurige Spuren. Aber wer es nicht mit den Feinden der Wahrheit hält, weiß es doch den Verteidigern Dank, daß sie den Angriff gegen den wahren Inhalt des Wortes „Herr“ zurückgeschlagen haben, den Angriff derer, welche Jesum nicht einen wirklichen Menschen, und den Angriff derer, die ihn nicht den eingeborenen Sohn Gottes sein lassen wollten. Offenbar ist Harnack nicht darüber aufgeregt, daß man eine Lehre über Christi Person und Werk aufstellte, sondern daß man eine seiner Anschauung entgegengesetzte für die einzig richtige erklärte, d. h. daß man, wie er es nennt, in Christo „ein eigentümliches himmlisches Wesen“ sah. Dies sein weiterer Vorwurf.

5. „Paulus hat die Spekulation begründet, daß nicht nur Gott in Christus gewesen ist, sondern daß Christus selbst ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen hat“ (S. 116). — Nach diesen Worten will Harnack den von Paulus (2. Kor. 5, 19) verwandten Ausdruck „Gott war in Christo“ noch gelten lassen. Aber das soll nicht besagen, Christus sei seinem Wesen nach mehr als ein Mensch gewesen, sondern es soll bedeuten: Dieser Mensch hatte ein so starkes Gottesbewußtsein und war nach seiner sittlichen Beschaffenheit Gotte so ähnlich, daß man an ihm sehen konnte, was Gott fühlt und will. Nun glauben natürlich auch alle Jünger Christi, daß ihr Herr das Recht hatte, zu sagen: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“. Die Frage ist nur, wie es möglich ist, daß aus dem Menschengeschlechte, das niemals etwas anderes als Sünder produziert hat, plötzlich einer ersteht, der nicht Sünder, sondern wie Gott ist. Auf diese Frage weiß Harnack keine Antwort. Paulus aber weiß zu sagen: Christus war „in göttlicher Gestalt“, er war „Gott gleich“, aber „äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden wie ein Mensch erfunden“ (Phil. 2, 5 f.); „Gott sandte seinen Sohn“ (Gal. 4, 4), „der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5). Solchen Glauben nennt Harnack „Spekulation“. Wäre aber Paulus zu der Überzeugung gelangt, daß Jesus nicht mehr als ein Mensch gewesen sei, dann würde Harnack wohl respektvoller sich ausgedrückt haben.

Er sieht wieder eine Gefahr in diesem Glauben, daß Christus „ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen“ habe: „Die Erscheinung Christi an sich, der Eintritt eines göttlichen Wesens in diese Welt, mußte als die Hauptsache, als die Erlösungsthatsache an sich gelten“. — Leider erklärt er uns nicht näher, warum das so kommen „mußte“. Wir sehen dafür keinen vernünftigen Grund ein, nehmen daher an, daß Harnack nur, um seine Behauptung von der Gefährlichkeit der Anschauung von dem in die Welt gekommenen Sohne Gottes recht einleuchtend erscheinen zu lassen, so redet, als hätte man schon damals all das Unglück voraussehen können, das diese Vorstellung im Gefolge haben „mußte“. Und doch muß er selbst zugeben, daß dies gar nicht immer geschehen ist: „Paulus selbst hat sie doch nicht so betrachtet: Kreuzestod und Auferweckung

sind ihm das Entscheidende". Doch wie? Bedauert Harnack nun plötzlich, daß man dieses später weniger betont habe? Hält er denn nun diese Anschauung Pauli für richtig? Er hat sich ja doch die größte Mühe gegeben, nachzuweisen, Christi Tod sei gar nicht ein Opfertod gewesen und seine Auferweckung gar nicht wirklich geschehen!

Und ist es wirklich etwas so Schlimmes, wenn man schon den „Eintritt" des Sohnes Gottes „in diese Welt" als das Entscheidende preist? Ist nicht damit, daß Gott uns Menschen den unfehlbaren Retter sendet, sozusagen schon alles entschieden? Sollte nicht gerade Harnack diese Vorstellung willkommen heißen? Nach ihm ist doch das Entscheidende, daß wir Gottes Liebe erkennen. Was aber könnte uns diese Liebe klarer bezeugen, als die Sendung seines Sohnes zu unserer Erlösung? So hat Johannes anbetend geschrieben: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab".

Aber, so sagt uns Harnack: „Diese Thatsache", daß Gott uns seinen Sohn sandte, „wurde an die erste Stelle gerückt", und da „bedrohte sie das Evangelium selbst, weil sie Sinn und Interesse von ihm ablenkte". Nun, geben wir einmal zu, daß das in der Kirchengeschichte vorgekommen ist, — was kann denn Paulus dafür? Oder was kann die Lehre von der Gottessohnschaft Christi dafür? Harnack antwortet: „Die Thatsache konnte auf die Dauer nicht an zweiter Stelle stehen, dazu war sie zu groß". Das will offenbar sagen: Wenn man einmal etwas so ungeheuer Großes annahm, dann mußte man es auch — an die erste Stelle rücken. — Aber die andere Thatsache, daß der uns Gegebene auch für uns litt und starb, ist doch noch viel größer. Daher wäre es der Sache entsprechend gewesen, diese an die erste Stelle zu rücken. Folglich ist nicht jener Vorstellung von dem göttlichen Wesen Christi die Schuld beizumessen, wenn man darüber das, was der Herr für uns gethan hat, weniger betonte. Genug, was Harnack uns hier als schreckliche Folgen dieses Glaubens der ersten Christen vormalt, ist nur ein Gespenst, um leichtgläubige Gemüter zu erschrecken. Der eigentliche Grund des Widerspruchs liegt bei ihm viel tiefer: Er will Christum nicht für den gelten lassen, der er nach der Verkündigung des Neuen Testaments ist, und er will überhaupt keine Lehre vom Christentum gelten lassen, die sich für die einzig richtige ausgibt.

---

13. Kapitel.

Glaube und Lehre.

„Das Evangelium ist keine theoretische Lehre" erklärt Harnack (S. 92). Um den tiefen Widerwillen, den er gegen die Auffassung des Christentums als einer Lehre empfindet, einigermaßen zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß man nicht selten den wahren Glauben zu haben gemeint hat, wenn man die rechte Lehre hatte und ihr nicht widersprach. Das möchte Harnack unmöglich machen. Darum erklärt er, das Christentum habe überhaupt mit einer Lehre nichts zu schaffen. In einem Fühlen, Empfinden, Erleben, in einem innerlichen Besitzen soll es bestehen, nicht im Verstande, sondern im Gemüt, im Herzen soll es seinen Sitz haben.

Nun ist ja der Glaube unzweifelhaft eine Sache des Herzens. Nur persönlicher Glaube ist wirklicher Glaube. Aber enthält er darum kein Wissen? Harnack möchte dies auch deshalb ganz fern halten, weil er fürchtet, unser Glaube könne nie davor sicher sein, durch sonstige neue Erkenntnisse umgestoßen zu werden, falls er irgendwie als ein Wissen aufgefaßt werde. Rechne ich etwa zu meinem Glauben auch die Lehre oder das Wissen, daß Christus von den Toten auferstanden ist, so liegt immer die Möglichkeit vor, daß mir dieses Wissen durch historische Forschung genommen und dadurch mein Glaube vernichtet werde. Möglicherweise wird noch einmal ein Protokoll des Hohenrates zu Jerusalem aufgefunden, aus dem sich ergibt, daß mehrere Tage nach Ostern der Leichnam Christi sich noch im Grabe befunden habe. Oder gründe ich meinen

Glauben darauf, daß Christus am Kreuze für uns gestorben ist, so kann sich noch als Ergebnis historischer Untersuchung herausstellen, daß er in Wirklichkeit nur scheintot gewesen ist und, von den Jüngern wieder ins Leben zurückgebracht, an einem geheimen Orte noch jahrelang sich aufgehalten hat. Das mag noch so unwahrscheinlich sein. Aber solange mein Glaube vor Überfällen von seiten der Geschichtsforschung und Naturforschung und Philosophie nicht völlig gesichert ist, fühle ich mich nicht sicher und geborgen. Daher hat man sich in der Ritschlschen Schule schon viel mit der Frage gequält, was aus dem Christentum werden sollte, wenn nachgewiesen werden könnte, daß Christus nie gelebt habe. Und Harnack hat die Konsequenz gezogen: „Christus gehört gar nicht in das Evangelium hinein"; man kann auch ohne ihn zum Glauben kommen; viele sind ohne ihn zu dem religiösen Erlebnisse gelangt. Demnach sind wir nicht verloren, wenn die Geschichtsforschung nachweisen würde, daß nie ein Christus existiert hat. Gleichsam eine selbständige Welt muß das Religiöse sein, völlig unverworren mit allem Wissen, allem Erkennen, aller Lehre.

Demgegenüber fragen wir, ob das möglich ist, den Glauben von allem Wissen freizuhalten. Harnack hat schon oft versucht, das Evangelium so kurz als möglich auszudrücken, so daß alles, was etwa Wissen genannt werden könnte, ausgeschlossen bliebe. In solcher Kürze, wie in dem vorliegenden Buche, hat er es früher noch nicht zu geben vermocht. „Lehre", sagt er, „ist das Evangelium nur insofern, als es die Wirklichkeit des Vaters lehrt". „An das Erlebnis, den Herrn Himmels und der Erde zum Vater zu haben, reicht nichts heran, und die ärmste Seele kann diese Erfahrung erleben und bezeugen" (S. 92 f.). Auch der also, welcher nichts gelernt hat, kann das Evangelium erleben. Denn dieses sagt nur: „Gott ist dein Vater". Das ist gewiß sehr kurz. Aber wenn uns das gepredigt wird, so wird uns doch etwas gelehrt. Und soll uns dieses nicht völlig unverständlich bleiben, wie vieles muß uns dann schon vorher gelehrt worden sein oder gleichzeitig gelehrt werden! Harnack hat es ja nur deshalb so kurz fassen können, weil er es so weitläufig erklärt hat. „Die Wirklichkeit Gottes des Vaters" — darin liegt ja erstens, daß ein Gott wirklich existiert; zweitens, was man sich unter einem Gotte vorzustellen habe; drittens,

daß er Vater sei; viertens, was mit diesem Begriffe gemeint ist: fünftens, wessen Vater er ist. Und Harnack selbst setzt schon allerlei anderes hinzu: „Das Evangelium ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert", — also sechstens eine Lehre von dem ewigen Leben. „Es gibt die Anweisung für die rechte Lebensführung", — also siebentens die Lehre, daß es auf die Lebensführung ankommt; achtens, wie diese beschaffen sein muß. Doch genug: Harnacks kurzes Evangelium enthält schon eine Fülle von Lehren. Mögen wir uns sträuben, soviel wir nur wollen, es bleibt dabei: Wenn das Christentum, auch das aufs äußerste „reduzierte", einem Menschen nahe gebracht werden soll, so kann das nicht anders als in der Form der Lehre geschehen. Es kann sich bei dem Streite wohl darum handeln, wie wenig man zu lehren braucht; aber „das Evangelium" ist und bleibt auch „eine theoretische Lehre".

Oder sollte es Harnack gelungen sein, wenigstens das von dem Evangelium fern zu halten, was beunruhigenden Angriffen von anderer Seite her ausgesetzt sein kann? Keineswegs! Er rechnet zum Evangelium „die Wirklichkeit Gottes", „welchen Wert die menschliche Seele, die Demut, die Barmherzigkeit, das Kreuz haben" (S. 92). Wie viele aber gibt es, die bewiesen zu haben meinen, daß es keinen Gott, keine menschliche Seele mit unendlichem Werte gebe, oder daß Demut und Barmherzigkeit unvernünftig seien, die Reinheit ein Zeichen niederer Seelen, das Kreuz ein Hohn auf diese Welt „so voller Wonne um und um"! Sollte man erwidern, das habe man bisher nie bewiesen und könne man nicht beweisen? Gewiß, das ist auch unsere Meinung: Was thatsächlich ist, läßt sich nie als nichtseiend beweisen. Aber darum eben brauchen wir auch nicht aus Angst vor solchen Beweisen uns mit der vergeblichen Mühe abzuquälen, den Glauben von aller Lehre zu reinigen. Hat Christus existiert, ist er für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt, so kann das niemals als nicht geschehen aufgedeckt werden. Ist die Welt durch Gott erschaffen, hat Gott sich uns offenbart, sind Wunder möglich, so kann das Gegenteil davon niemals bewiesen werden. Gewiß ist die Möglichkeit vorhanden, daß wir auch solches, was nicht ist, für wirklich halten. Aber wird uns das klar, so reinigen wir einfach unseren Glauben von dieser unberechtigten Zuthat. So haben

Christen schon gemeint, es gehöre die Annahme, daß die Sonne sich um die Erde drehe, zum biblischen Glauben. Was hat es denn geschadet, daß man dies als Irrtum erkannte? Vielleicht haben sich einige Thoren dadurch zur Preisgabe des Glaubens bewegen lassen; aber dann haben sie ihn vorher gar nicht wirklich besessen.

Wie aber, wenn nun die Lehre des Evangeliums bei einem Menschen ihren Zweck erreicht und ihn zum persönlichen Glauben geführt hat? Ist dann dieser Glaube selbst ein Besitz einzig des Herzens? Wohl hat der Weg zu diesem Ziele durch Lehre, Nachdenken, Verstehen, Erkennen hindurch geführt. Sollte aber dann der Glaube sozusagen bescheiden sich in seinen Winkel setzen und den Intellekt des Menschen in Ruhe lassen? Das ist völlig unmöglich. Nur eine eingebildete Religiosität kann es unterlassen, sich in alle geistigen Kräfte des Menschen zu ergießen. Was wir dagegen als wirklichen und uns teuren Besitz haben, das müssen wir uns auch mit unserem Denken vermitteln. Wir müssen es um so mehr für unseren erkennenden Geist klarstellen, als sowohl in uns selbst als auch außer uns sich Stimmen erheben, die unserm Glauben widersprechen wollen.

Sind wir gewiß, Gott zu unserem Vater zu haben, so können wir nicht anders, als diesen Gott zu erkennen suchen, soweit uns das möglich ist. Und weil wir in dieser sichtbaren Welt leben, so müssen wir auch über das Verhältnis Gottes zur Welt uns klar zu werden trachten. Freilich sagt Harnack: „Das Evangelium ist mit keiner bestimmten Naturerkenntnis verknüpft — nicht einmal im negativen Sinne läßt sich das behaupten" (S. 93). Aber es gibt Anschauungen über die „Natur", welche absolut unvereinbar sind mit dem Glauben an „den lebendigen Gott", mit der Überzeugung von der „väterlichen Fürsorge Gottes" für seine Kinder, mit der Gewißheit des „Schutzes vor allem Übel", was doch alles Harnack festhalten möchte. Es muß die Natur irgendwie unter dem Gotte stehen, an den ich glaube. Ebenso treibt der Glaube dazu, daß ich mich selbst in meinem Verhältnisse zu Gott zu erkennen suche, sowohl meine ursprüngliche Bestimmung, als auch die dann eingetretene Entartung, wie auch das Ziel, das ich erreichen kann und soll. Meine Gemeinschaft mit Gott aber ist vermittelt durch Christus oder, wie selbst Harnack zugibt, es ist

dem Christentum eigentümlich, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft vergessen werde. Deshalb kann ich nicht anders, als danach verlangen, über ihn mir klarer zu werden, über das, was er gethan hat, sowie über das, was er ist. Dies nur einige der Punkte, auf welche sich die Erkenntnis des Gläubigen mit Notwendigkeit richten muß.

Wohl hat man uns oft gesagt, das alles gehöre nicht zum Evangelium; denn der Schächer am Kreuze habe all solche Erkenntnis nicht besessen. Aber ohne alles Wissen war auch sein Glaube nicht, ja die denkbar größte Glaubenserkenntnis hat er ausgesprochen, Erkenntnis seiner Sünde und Erkenntnis der Heiligkeit und der königlichen Herrschaft und der rettenden Macht Jesu Christi. Und wenn er länger gelebt hätte, so würde sein Glaube, so gewiß er rechter Art war, auch hinsichtlich dessen, worüber er damals noch kein Wissen haben konnte, zur Klarheit zu kommen verlangt haben. Er hätte wissen wollen, wie die Begnadigung, die er gefunden, trotz der Heiligkeit Gottes möglich gewesen sei, was dazu Jesus Christus gethan habe, warum dieser völlig anders war als alle anderen Menschen u. s. w.

Als Lehre also tritt uns das Evangelium gegenüber, und ist es uns mehr als eine Lehre, ist es unser persönlicher Besitz geworden, dann müssen wir dem, was wir nunmehr haben, auch lehrhaften Ausdruck verleihen.

Doch es scheint, als gebe Harnack dies zu, indem er schreibt: „Was sich an Erkenntnissen auf Grund dieses Glaubens ergibt — und es sind gewaltige" . . . Aber er vollendet diesen Satz mit den Worten: „Das bleibt doch immer verschieden nach Maßgabe der inneren Entwicklung und des subjektiven Verständnisses" (S. 93). Damit sind wir zu einem unendlich wichtigen Unterschiede zwischen der Auffassung Harnacks und der unsrigen gekommen. Nur ein Einziges soll das Evangelium selbst uns bringen, „den lebendigen Gott". Alles weitere religiöse Erkennen und Wissen soll rein subjektiv sein, verschieden bei allen verschiedenen Christen. Hinsichtlich all dieser religiösen Vorstellungen soll ich mir sagen, daß keiner wissen kann, ob sie oder wie weit sie der Wirklichkeit entsprechen. Ich darf also meine religiösen Überzeugungen auch nicht so vortragen, als wären sie objektive Wahrheiten. Ich muß viel-

mehr zugeben, daß eine meiner Überzeugung direkt widersprechende Ansicht recht wohl die einzig richtige sein kann. Jedoch *wissen* kann ich auch *dieses* nicht. Denn diese meine Meinung ist wieder gebildet nach meinem „subjektiven Verständnisse". Das Objektive, das, was wirklich *ist*, kann ich gar nicht erkennen. Meine Erkenntnis ist stets von meiner Individualität bestimmt.

Schon mehr als einmal haben wir Harnack in dieser Weise sich äußern hören: „Urteile sind eine subjektive That, solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille" (S. 11). Von dem Wunderglauben sodann hat er geschrieben: „Diese Vorstellung, obgleich sie nur der *Phantasie* angehört und bildlich ist, wird, so scheint es, bleiben, solange es *Religion* gibt" (S. 18). In Wirklichkeit also gibt es keine Wunder. Aber weil unsere religiösen Vorstellungen auch von unserer Phantasie abhängen, kann unser Glaube nicht umhin, sich die Wirklichkeit von Wundern einzubilden. Als Harnack sodann von Johannes dem Täufer handelte, welcher das Weltende nahe geglaubt haben soll, bekamen wir zu hören: „Im Zusammenhang mit einer großen Bußbewegung entsteht immer aufs neue die Vorstellung vom nahen Ende". Diese ist freilich unzweifelhaft falsch. Aber „die thatsächliche Religion ist ohne sie nicht zu denken" (S. 28). Auch religiöse Vorstellungen, „die an der Oberfläche so paradox und unannehmbar erscheinen", wie die Überzeugung von dem Opfertod und der Auferstehung Christi, haben doch „ein Recht" und „eine Wahrheit" (S. 98). Diese Vorstellungen entsprechen also nicht der Wirklichkeit. Geht man jedoch bis an die „Wurzeln des Glaubens", so erkennt man ihre religiöse Berechtigung. So hatte der Tod des Herrn für die ersten Christen „den *Wert* eines Opfertodes" (S. 99). Es sind aber alle unsere Urteile nur „Werturteile". Nach dem, was *für uns* eine Sache *wert* ist, fällen wir unser Urteil. Objektiv zu urteilen vermögen wir nicht, sondern unser Wille, unsere Empfindung, unsere Phantasie, unser Wünschen bestimmt unser Urteil. So hatte Christi Tod für die ersten Jünger einen solchen Wert, als wenn er sich für sie geopfert hätte. Darum fällten sie über seinen Tod das Urteil: Es ist ein Opfertod. Ebenso daß Christus im Tode „nicht von Gott zertreten" war, sondern ewig fortlebte, hatte für sie solchen Wert, als wenn er wieder auferstanden wäre. Deshalb urteilten sie: Er

ist auferstanden von den Toten. So macht sich jeder Mensch nach seinen Wünschen seine Religion zurecht, so wie sie für ihn am wertvollsten ist. Und weil es auf dem religiösen Gebiete nicht eine Erkenntnis des Objektiven, sondern nur subjektive Stimmungen gibt, so sind alle diese „Erkenntnisse“ nicht nur unendlich verschieden, sondern auch bei näherem Zusehen durchaus berechtigt. Sie sind eben subjektiv berechtigt, und auf dem subjektiven religiösen Gebiete kann es eine andere Berechtigung gar nicht geben.

Diese Harnacksche Anschauung hebt nach unserer Überzeugung das Wesen des Christentums als der auf Offenbarungsthatsachen ruhenden Religion vollständig auf.

Unbestreitbar wird die Erkenntnis des Menschen durch seinen Willen und seine Empfindung bestimmt; der Mensch beurteilt die Dinge nach dem Werte, den sie für ihn haben. Was für verschiedene Darstellung und Beurteilung hat Luther schon gefunden, je nachdem ein Katholik, ein Reformierter, ein freisinniger oder ein strenggläubiger Lutheraner über ihn sich aussprach! Aber daß dem so ist, sollen wir als eine Schmach empfinden. Oder sollen wirklich beide Urteile gleich berechtigt sein, das Urteil dessen, welcher das Dasein Gottes leugnet, weil es für ihn unendlich wertvoll sein würde, wenn es keinen Gott gäbe, und das Urteil dessen, welcher in festem Glauben und heiliger Liebe an Gott hängt, dem darum alles daran liegt, daß es einen Gott gibt? Nein, brennender Zorn soll uns erfüllen gegen diese tyrannische Knechtung unserer Urteilskraft durch unsere subjektiven Empfindungen und Wünsche. Dürsten sollen wir danach, alles so zu sehen, wie es in Wirklichkeit ist, den Wert jedes Dinges so zu bestimmen, wie er in Wirklichkeit ist. Wenn das Ende der Welt nicht nahe ist, so soll ich es auch nicht als nahe glauben. Ich soll nach Christi Anweisung die Möglichkeit seiner nahen Wiederkunft festhalten und soll mich dafür bereit halten. Aber ich soll nicht behaupten, sie stehe nahe bevor, auch wenn es mir noch so lieb wäre. Ist der Wunderglaube ein Erzeugnis meiner Phantasie, so soll ich ihn aus meinem Herzen austilgen. War der Tod Christi in Wirklichkeit nicht ein Opfertod, so soll ich diese Anschauung aus meiner Vorstellung hinausthun und auch bei anderen als eine Unwahrheit bekämpfen. Nach dem Objektiven sollen wir vor allem auf dem religiösen Gebiete aus aller Kraft uns strecken,

so daß wir von unserer Erkenntnis und von unseren Urteilen sagen können: So ist es! Wer anders sagt, der irrt!

Oder sollte solches Ziel unerreichbar sein? Sollte das, was thatsächlich ist, von uns Menschen nicht zu erkennen sein? So meint Harnack, und dagegen protestieren wir mit voller Entschiedenheit. Wir behaupten: Es ist uns von Gott die Aufgabe gesetzt, das, was objektiv wahr ist, zu unserem subjektiven Besitze zu machen; und darum muß es einen Weg geben, auf dem wir das Objektive persönlich erfassen und seiner gewiß werden können. Eine doppelte Instanz rufen wir um ihren Richterspruch an: Die Aussagen des Neuen Testamentes und des Glaubensbewußtseins des wahren Christen.

Sowohl der Herr wie alle seine Apostel sind dessen gewiß gewesen, daß sie ihren Hörern und Lesern gegenüber nicht ihre subjektiven Meinungen, Empfindungen und Werturteile, sondern objektive Realitäten aussprachen. Nach ihrer Überzeugung ist das Christentum, das sie verkündigen, weder nach seinem Prinzipe, noch nach seiner Entfaltung im einzelnen irgendwie dem Belieben des einzelnen anheimgestellt; vielmehr ist es so, wie sie es verkündigen, die objektive Wahrheit. Mag der Mensch sich dazu stellen, wie er will, mag es ihm wertvoll, wertlos oder widerwärtig sein, immer soll die Welt wissen, daß es mit der eisernen Forderung eines „Du sollst" dem Menschen gegenübertritt: Du sollst es haben und zwar so, wie es ist; verwirfst du es, so bist du verloren, verloren wie der Seefahrer, der die thatsächlich vor ihm unter dem Wasser sich ausbreitende Sandbank entweder leugnet oder sich anders abgegrenzt vorstellt, als sie in Wahrheit ist. Nicht eine Vorstellung von Gott trägt Christus vor, sondern den Gott predigt er, welcher in Wahrheit ist; und er thut dies zu dem Zwecke, damit die Menschen ihre Vorstellung von Gott als falsch erkennen und den wirklichen Gott in ihre Vorstellung aufnehmen. Nicht wie sie sich ihr Verhältnis zu Gott nach ihren Wünschen denken, sondern wie es thatsächlich ist, so verkündigt es Christus: „Wäre Gott euer Vater, so hättet ihr mich lieb. Ihr seid von dem Vater, dem Teufel". Nicht was für Werturteile die Menschen über Christum fällen, hat irgend welche Bedeutung vor ihm, sondern er verlangt, daß sie ihn so werten, wie er in Wirklichkeit ist. Auf sein Ver-

langen müssen die Jünger ihm all die verschiedenen Werturteile, die über ihn umliefen, aufzählen. Dann verlangt er, ihr eigenes Urteil zu hören und rühmt es deshalb, weil es der objektiven Wirklichkeit entspricht, damit zugleich all die anderen bloßen Werturteile als wertlos verwerfend. Nicht das ist von Belang oder führt zum Ziele, wie die Menschen sich den Weg zum ewigen Leben vorstellen; vielmehr erklärt Christus alle ihre selbsterwählten, mit solcher Sicherheit und Ruhe betretenen Wege für Irrwege, an deren Ende zum Erstaunen und Erschrecken der Wanderer das furchtbare: „Ich kenne euch nicht" stehen wird.

Als „Zeugen" eines objektiven Thatbestandes sehen sich die Apostel an. Die realen „großen Thaten Gottes" zu verkündigen, sind sie gewiß. Das Werturteil, das die Juden mit ihrem Geschrei: „Weg, weg mit dem" über Christum fällten, hat Gott als der Wirklichkeit widersprechend und darum frevelhaft kassiert und hat durch die Auferweckung Christi von den Toten den Menschen das Urteil vorgeschrieben, welches objektiv richtig ist und daher auch ihr Urteil werden soll. Völlig gleichgültig ist es, was ihnen Jesus wert ist; denn „es ist in keinem andern Heil".

Vor allem der Apostel Paulus hebt immer wieder diese Objektivetät der christlichen Wahrheiten hervor. Weil er nichts als Realitäten zu verkündigen gewiß ist, kann er auch erklären, deren Anerkennung könne nur zeitweilig, nicht aber auf immer verweigert werden: Weil thatsächlich „Gott Christum erhöht hat und ihm einen Namen über alle Namen gegeben hat", darum „werden noch einmal alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 9 f.).

Schon hieraus folgt, daß es den Menschen möglich sein muß, das auf dem religiösen Gebiet objektiv Vorliegende zu erkennen. Selbstverständlich kann nicht jeder es erkennen. Aber wenn das Christentum nach Gottes Willen für alle Menschen da ist und in dem persönlichen Besitz eines objektiv Vorhandenen besteht, so muß Gott auch allen die Möglichkeit gewähren, es zu erkennen. Dieses aber macht Gott möglich — so erklärt das Neue Testament — durch die Gabe des heiligen Geistes: „Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist, daß wir wissen, was uns von Gott gegeben ist". Es ist daher nur konsequent, daß Harnack, der unser Er-

kennen und unser Urteilen allein von unserem Empfinden und unserem Willen abhängig sieht, von dem heiligen Geiste, welchen Christus als die Macht, die „in alle Wahrheit leiten“ soll, verheißen hat, und welchen die Apostel als den „Geist, der da zeugt“ und „die Wahrheit ist“, empfangen zu haben behaupten, uns nichts zu sagen weiß.

Dasselbe wie das Neue Testament bezeugt auch die Erfahrung des wirklichen Christen. Es möge genügen, einen einzigen Zeugen zu hören, einen Mann, welchen man auch in der Ritschlschen Schule noch als „religiösen Genius“, als „Heros des Glaubens“ zu preisen pflegt. Der gelehrte Erasmus hatte sich über Luthers Glaubensgewißheit geärgert und demgegenüber seine eigene Hinneigung zum Skeptizismus ausgesprochen. Ihm hat Luther geantwortet: „Nicht so steht es um das Herz eines Christen, daß ihm an Gewißheit nichts läge, vielmehr muß er an Gewißheit seine ganze Lust haben, sonst ist er kein Christ. Unter Gewißheit aber verstehe ich, wenn man einer Sache beharrlich anhangt, sie bezeugt, bekennt, verteidigt und unüberwindlich bei ihr verbleibt . . . Wir Christen haben nichts zu thun mit den Skeptikern und Akademikern; wir halten es mit denen, die viel gewisser sind, als selbst die Stoiker. Wie oft, ich bitte dich, fordert der Apostel Paulus jene Plerophorie, d. h. die absolut sichere und feste Gewißheit des Herzens! . . . Nimm die Gewißheit des Glaubens fort, und du hast das Christentum fortgenommen. Denn dazu wird uns der heilige Geist vom Himmel gegeben, daß er Christum verherrliche und bis zum Tode bekenne. Oder heißt etwa das, nicht Gewißheit haben, wenn man stirbt für sein Bekenntnis und für seine Gewißheit? Aber was für ein Thor bin ich, daß ich in einer Sache, die klarer als die Sonne ist, Worte und Zeit verliere! Welcher Christ kann es ertragen, daß die Glaubensgewißheit etwas Verächtliches sei! Das würde nichts anderes heißen, als die ganze Religion und Frömmigkeit zumal leugnen und mit Gewißheit behaupten, es sei nichts mit der Religion oder Frömmigkeit oder irgend einer Lehre. Ein Christ sagt: So widerwärtig ist mir die Meinung der Skeptiker, daß ich, wenn die Schwäche meines Fleisches es nur zuließe, nicht allein der heiligen Schrift beharrlich überall in allen Teilen anzuhangen und ihrer gewiß zu sein begehrte,

sondern auch in den nicht zum Heile notwendigen Fragen aufs allergewisseste sein möchte. Denn was gibt es Elenderes als Ungewißheit? . . . Halte du es mit deinen Skeptikern und Akademikern, bis auch dich Christus berufen wird. Der heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat auch nicht Ungewisses oder bloße Meinungen in unser Herz geschrieben, sondern eine Gewißheit, die sicherer und fester ist als die Überzeugung davon, daß wir leben und von allem, was wir sinnlich erfahren."*)

Selbstverständlich erkennt der, welcher diesen neuen Geist empfangen hat, nicht damit schon alles, ebensowenig wie der geheilte Blindgeborene sofort alles richtig zu sehen vermag. Wie aber dieser die *Möglichkeit* des Erkennens hat und nur noch das einzelne richtig erkennen lernen muß, so ist es mit dem Menschen, dem Gottes Geist gegeben ist. Wohl bleibt auch immer die Möglichkeit, daß sich die natürlichen Empfindungen und der natürliche Wille wie trübende Nebel zwischen das objektiv Vorhandene und das erkennende Subjekt einschieben. Deshalb wird der Christ immer festhalten, daß „unser Wissen Stückwerk" ist. Aber je mehr er durch den Geist Gottes „neu geboren" wird und „Christi Sinn" empfängt, desto *klarer* erkennt er auch die Wahrheit und desto *gewisser* wird er, daß er richtig erkennt.

Sören Kierkegaard hat eine seiner Schriften betitelt: „Die Krankheit zum Tode". Hierunter versteht er „die Verzweiflung", da ein Mensch das Ringen nach dem, worauf er angelegt ist, was er also nach Gottes Willen erlangen sollte, aufgibt, weil er an der Möglichkeit der Erreichung verzweifelt. Verzweiflung ist es, wenn ein Mensch auf religiösem Gebiete das Objektive zu erfassen für unmöglich erklärt und so traurig genügsam wird, nur subjektive Vorstellungen kennen zu wollen. Unfehlbar führt diese Krankheit zum Tode, wenn sie nicht geheilt wird. Geheilt aber wird sie nur durch die Verzweiflung daran, aus eigener Kraft die Wahrheit erkennen zu können, durch die völlige Preisgabe der eigenen Klugheit, die erkannt zu haben meinte, daß es ein objektives Erkennen nicht geben könne. Harnack redet auch von der Demut und bestimmt sie als „die reine Empfänglichkeit, als Ausdruck innerer Bedürftig-

*) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, opp. var. arg. 7, 120 f.

keit, als Aufgeschlossenheit gegenüber Gott" (S. 47). Wenn er nur damit vollen Ernst machte und nicht sofort diese Forderung durch den pharisäischen Satz verderbte: „Diese Demut ist die Gottesliebe, die wir zu leisten vermögen"! Wo wirklich „reine Empfänglichkeit", die Folge der bitteren Verzweiflung an der eigenen Klugheit, das Leitmotiv geworden ist, da kann Gott durch seinen Geist die objektive Wahrheit dem Herzen einsenken und mit ihr Gewißheit des Glaubens verleihen.

Ergebnis.

Nur die erste Hälfte des Harnackschen Buches, nur das, was darin über das im Neuen Testamente zu findende Christentum gesagt ist, haben wir einer Prüfung unterzogen. Denn soll es überhaupt ein Christentum, eine von Jesu Christo gebrachte, von allen anderen Religionen sich unterscheidende Religion geben, so kann das Wesen desselben nur aus seinen Anfängen zu erkennen sein. Freilich hat Harnack auch die ganze spätere Entwicklung der christlichen Kirchen darzustellen gesucht. Aber die Erkenntnis des Wesens des Christentums ist dadurch durchaus nicht gefördert worden, weil er überall nur mehr oder weniger Entstellung des Ursprünglichen sieht; schon bei Paulus, der zwar nicht „Verderber" sein, aber doch „Beschränkungen" gebracht haben soll; auch bei Luther, der zwar als Reformator geehrt wird, dessen Werk aber auch seine „Schatten" aufweisen und „unfertig" geblieben sein soll.

Die Antwort auf unsere wichtigste Frage,*) ob Harnack das Wesen des Christentums in Übereinstimmung mit den einzigen Quellen über die Anfänge desselben bestimmt hat, kann nach unseren Einzelergebnissen nicht zweifelhaft sein. Von dem spezifischen Inhalte des Christentums ist bei ihm nichts übrig geblieben, wenn man sich nicht mit der Beibehaltung von Namen und Ausdrücken zufrieden gibt. Aufrechterhalten hat er nur die auch in anderen Religionen zu findende Trias: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Doch aber will er das Christentum noch nicht aufgeben. Aus dieser widerspruchsvollen Stellung folgten alle die von uns beobachteten an sich er-

*) Vgl. oben S. 6.

staunlichen Schwächen seines Buches, Unklarheiten, Widersprüche, Willkürlichkeiten gegenüber den Quellen, nicht nur im allgemeinen, sondern auch hinsichtlich der Verwertung und Erklärung einzelner Stellen.

Freilich kann man, um derartiges zu entschuldigen, darauf hinweisen, daß er selbst ausgesprochen hat, er gehöre zu denen, „die nach Abschüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige sich bemühen, wobei denn viel Verworrenes und Halbwahres auftauchen muß“ (S. 3). Aber erstens hat er dieser richtigen Selbsterkenntnis keineswegs immer die notwendige Folge gegeben: Er redet nicht in dem Tone eines Suchenden, vielmehr mit einer solchen Bestimmtheit und Siegesgewißheit, als trüge er die sichersten Forschungsergebnisse vor. Und zweitens dürfte die Frage sich aufdrängen, ob es erlaubt ist, in einer populären Schrift so heilige Dinge in dem Tone des Wissenden zu behandeln, solange man selbst noch in allen entscheidenden Fragen zu den Suchenden gehört.

Jedenfalls zeigt sein Buch, daß wer dieses „Christentum“ acceptiert, damit faktisch, wenngleich vielleicht unbewußt, von der gesamten bisherigen Christenheit sich lossagt und sich zu Christo selbst in Widerspruch setzt.

Auch die Antwort auf unsere zweite Frage, ob das von Harnack vorgetragene „Christentum“ das bisher herrschende zu ersetzen im stande ist, ob es das leistet, was Christus der Welt hat bringen wollen, hat sich uns klar genug ergeben. Das „religiöse Erlebnis“, mit dem Harnack sich begnügt, ist nicht die alles Heil bringende „Buße und Vergebung der Sünden“, die Jesus „in seinem Namen verkündigen lassen“ will (Luk. 24, 47). Die Religiosität, die daraus erwachsen kann, ist nicht die im Besitze der objektiven Gnade Gottes begründete Heilsgewißheit. Die Moralität, die dadurch erzielt werden kann, ist nicht die wahre Gottes- und Nächstenliebe. Mag dieses „reduzierte“ Christentum einem Menschen solange genügend erscheinen, als infolge des Einflusses unserer „Empfindung“ und unseres „Willens“ auf unser Urteilen nur zu leicht Selbsttäuschung möglich ist, — thatsächlich bietet es nicht das, wessen der Mensch vor Gott bedarf. Das Feuer, das Jesus auf Erden anzuzünden gekommen ist, ist ein ganz anderes.

Wohl kann in einer Zeit, wo so viele das vollwertige Christen-

tum nicht wollen, ein unter dem Namen des Christentums ausgegebenes Surrogat den Erfolg haben, bei manchen einen völligen Bruch mit der Kirche oder dem Christentum oder der Religion zu verhüten. Und wohl ist es ein nicht unberechtigtes Prinzip, denen, die noch nicht viel vertragen können, zunächst nur wenig zu bieten, und von denen, die zunächst nur wenig leisten wollen, noch nicht alles zu fordern. Aber bei Innehaltung dieses Verfahrens darf nie verschwiegen werden, daß es sich hierbei nur um etwas Vorläufiges handelt. Furchtbare Folgen muß es haben, wenn man für das Wenige, das man fordert, alles verheißt. Harnack empfiehlt ein bis aufs äußerste reduziertes „Christentum", aber er verheißt für die Annahme desselben nicht weniger als alles. Er ist dem Arzte gleich, der die unumgängliche Notwendigkeit einer durchgreifenden Kur für den Kranken nicht erkennend, ein die Schmerzen für den Augenblick stillendes Pulver verordnet und versichert, das werde völlige Genesung bringen.

Noch mehr! Harnack preist diese von ihm empfohlene „Religion" als „wahrhaft befreiend". Er hat das Christentum von allem entledigt, was Unzähligen dasselbe als zu schwer erscheinen läßt. Wie von einer drückenden Last befreit werden viele ihm als einem Befreier zujauchzen, wenn sie seiner Versicherung Glauben schenken, man könne Christ sein, ohne sich mit den „Lehren", die bisher zum Christentum gerechnet worden seien, zu belasten. Was er als „das religiöse Erlebnis" fordert und rühmt, kennen ja schon sehr viele aus eigener Erfahrung: Gott und die Ewigkeit sind einmal in ihnen aufgeflammt. Glauben sie ihm, daß das völlig genügend sei, um Gott zum Vater zu haben, glauben sie ihm, daß sie nicht an Christum, nicht an seine Gottheit, nicht an seinen Versöhnungstod, nicht an seine Auferstehung „zu glauben brauchen", daß das wirkliche Christentum nichts mit einer Naturerkenntnis, nichts mit Bibelglauben, nichts mit Lehren über Christi Person und Werk zu thun habe, so werden sie erleichtert aufatmen und sich mit dem beruhigen, was sie haben, und werden nicht mehr auf den hören, welcher mahnt: „Kommet her zu mir alle!" Das ist die furchtbare Gefahr, die nach unserer Überzeugung Harnacks Buch nicht wenigen **unserer Zeitgenossen bringen wird.**

Denn die Unkenntnis über das Wesen des echten Christentums

ist erschreckend groß. Kann doch selbst Harnack das Christentum, wie es bisher aufgefaßt wurde, als „autoritative Religion", deren „Abschüttelung" man ersehnen müsse, beurteilen und als Gegensatz dazu eine „wahrhaft befreiende und eigenwüchsige Religion" wünschen! Wie könnten wir erwarten, daß die vielen mit dem historischen Christentum noch viel weniger als er bekannten Zeitgenossen eine richtigere Vorstellung von demselben besäßen! Sie können gar nicht für möglich halten, daß das Christentum, wie Christus es gebracht und Petrus, Johannes, Paulus es gehabt und verkündigt haben, die einzig „wahrhaft befreiende" und völlig „eigenwüchsige" d. h. mit dem Innern des Menschen zusammenwachsende Religion ist. Sie ahnen nicht, daß die „Autorität", mit der das genuine Christentum uns gegenübertritt, nur solange währt, als es uns nur äußerlich gegenübersteht; daß wir es aber in vollendetster Freiheit besitzen, sobald wir es und soweit wir es innerlich besitzen. Sie können sich nicht denken, daß das von Harnack vertretene neue Christentum nichts, absolut nichts Wertvolles bietet, was nicht auch wir in unserem uralten Christentum besäßen, und daß alles in diesem, was er und sie als „Belastung" empfinden, in demselben Augenblicke diesen Charakter verliert, wo es angenommen wird.

Den Gewinn aber erhoffen wir von dem Buche Harnacks, daß es manchen, die noch von dieser „modernen" Theologie positive Früchte erwarten, die Augen darüber öffnen wird, wohin sie, konsequent durchgeführt, gelangen muß. Auch Harnack ist noch nicht völlig konsequent, aber er ist schon weit genug gegangen, um zur erschütternden Warnung dienen zu können. Wir sehen in der Gegenwart so manche junge Theologen, welche durch den linken Flügel der Ritschlschen Schule dahin gebracht werden, nach jahrelanger Mühe das theologische Studium wieder aufzugeben oder als widerwärtige Last fortzusetzen. Hätten sie am Anfange ihres Weges gewußt, wohin diese Theologie, wenn man mit ihren Prinzipien Ernst macht, führen muß, so hätten sie dieselbe nicht so unbefangen, so vertrauensvoll auf sich wirken, nicht sich eine Glaubensposition nach der anderen nehmen lassen, bis sie das Verlorene nicht mehr wiederfinden konnten.

So kann auch Harnacks Buch, wie alles von Gott Zugelassene, der Kirche des Herrn zum besten dienen.

Lehrbuch der Dogmengeschichte

von

D. R. Seeberg,

Professor in Berlin.

1. Hälfte: **Die Dogmengeschichte der alten Kirche.**

5 Mk. 40 Pf., geb. 6 Mk. 60 Pf.

2. Hälfte: **Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.**

8 Mk., geb. 9 Mk. 20 Pf.

Vielen wird dieses Lehrbuch vortreffliche Dienste leisten. Denn die Anlage ist durchsichtig, über Quellen und Litteratur wird der Leser gut orientiert und es wird ihm ein großes Material in ansprechender Form dargeboten. Dabei hat sich der Verfasser nicht darauf beschränkt den traditionellen Stoff in guter Ordnung vorzutragen, sondern hat in einer ganzen Reihe von Punkten die Forschung weiter geführt. Vor allem gilt dies von den Abschnitten über die Scholastik und die Lehre Luthers. Theologische Literaturzeitung.

Wir nehmen es als ein gutes Zeichen, daß es dem verdienten Verfasser gelungen ist, bevor er noch in den neuen Wirkungskreis zu Berlin getreten ist, sein Lehrbuch der Dogmengeschichte zum Abschluß zu bringen. Von vornherein bekennen wir, daß wir an dem Buche unsere herzliche Freude haben, ebensowohl an dem wertvollen Inhalt wie an der entsprechenden Form. Was schon an dem ersten Bande zu bemerken war, daß die Ausführlichkeit der Darstellung im Fortgange der Arbeit zunahm, die Auffassung des geschichtlichen Zusammenhanges, die Charakteristik der wichtigsten Erscheinungen und das Urteil über ihren Wert und ihre Bedeutung eingehender dargelegt wurde, das tritt in diesem zweiten Band noch mehr hervor, wir meinen zum entschiedenen Vorteil für das Buch. Der Umfang reicht über einen „Leitfaden zum Studium", wie etwa den von Loofs, weit hinaus, bleibt aber ebensoweit hinter A. Harnacks großem Lehrbuch zurück. Durchweg auf gründlicher Forschung aus den ersten Quellen heraus beruhend, mit selbständigem Urteil die großen Zusammenhänge überblickend, gibt das Buch eine wirkliche Bereicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis, des bedeutungsvollen Gegenstandes und wird in der Litteratur der Dogmengeschichte dauernd einen Ehrenplatz behaupten.
Kirchliche Monatsschrift.

Von Herrn Professor D. **R. Seeberg** in Berlin erschien ferner:

Grundriß der Dogmengeschichte. 2 Mk. 80 Pf., el. geb. 3 Mk. 50 Pf.

Das Buch wird weit über den Kreis der akademischen Jugend hinaus einen großen Leserkreis finden, da es all denen, die sich schon eingehender mit der Dogmengeschichte beschäftigt haben, den trefflichen Dienst einer schnellen Vergegenwärtigung des schon Gewußten leistet und durch die reichlichen Litteraturangaben den Weg zu eingehenderem Studium einer besonderen Frage bahnt. Ev. Kirchenztg.

Brauchen wir ein neues Dogma? 60 Pf.

Die Kirche und die soziale Frage. 75 Pf.

Kähler, Prof. D. **M., Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. **2.** umgestaltete Aufl. 11 Mk.

— —, **Die Universitäten und das öffentliche Leben.** Über die Aufgabe des akadem. Unterrichts und seine zweckmäßigere Gestaltung. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 2.** erw. u. erl. Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Unser Streit um die Bibel. 2.** unveränderte Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Jesus und das Alte Testament.** Erläuterungen zu Thesen. **2.** unveränderte Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Wie studiert man Theologie im ersten Semester?** Briefe an einen Anfänger. **2.** Aufl. 60 Pf.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. **2.** durchgesehene Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

Wer trotz moderner Kultur und Wissenschaft eine Lücke in seinem Innern, Armut am besten Gut, die Not eines verödeten Herzens spürt, der nehme das Buch zur Hand, und er wird reichen Segen daraus gewinnen.

Allg. ev.-luth. K.-Z.

— —, **Mittelstraße 10.** Erinnerungen an August und Mathilde Tholuck im hundertsten Jahre nach seiner Geburt. Eleg. ausgest. mit 7 Abbildungen. 1 Mk.

— —, **August Tholucks Gedächtnis,** gefeiert im hundertsten Jahre seiner Geburt von der theolog. Fakultät zu Halle. 50 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. I. Heft. 5 Mk.

— —, **Zur Lehre von der Versöhnung.** 30½ Bog. 8 Mk. 50 Pf.

══ Bildet zugleich Bd. II. der „**Dogmatischen Zeitfragen**“. ══

Zahn, Prof. D. **Th., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.**

I. Teil: Tatians Diatessaron. 24½ Bog. 9 Mk. — II. Teil: Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien. 8 Mk. — III. Teil: Supplementum Clementinum. 21 Bog. 7 Mk. — IV. Teil: I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche von Johs. Haußleiter. II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron von Dr. Ernst Sellin. III. Analecta zur Geschichte und Literatur im zweiten Jahrhundert von Th. Zahn. 21¾ Bog. 8 Mk. — V. Teil: I. Paralipomena von Th. Zahn. II. Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt von R. Seeberg. 28 Bog. 13 Mk. 50 Pf. — VI. Teil: I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu. 24 Bog. 10 Mk.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Bd.: Das neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. 29 Bog. 12 Mk. 2. Hälfte. 32½ Bog. 12 Mk. — II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 26 Bogen. 10 Mk. 50 Pf. — 2. Hälfte. 39 Bog. 16 Mk. 20 Pf.

— —, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.** 2. vermehrte u. verbesserte Aufl. 5 Mk. 25 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 25 Pf.

— —, **Acta Joannis** unter Benutzung von C. von Tischendorf's Nachlaß bearbeitet. 10 Mk.

— —, **Das apostolische Symbolum.** Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1 M. 35 Pf.

— —, **Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.** 50 Pf.

— —, **Das Evangelium des Petrus.** Das kürzlich aufgefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 M. 20 Pf.

— —, **Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche.** 90 Pf.

— —, **Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.** 3 M.

— —, **Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum.** 75 Pf.

— —, **Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** (1. Bd. 1. Hälfte) 60 Pf.

— —, **Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus.** 60 Pf.



